Ex libris
Richard Bahr

Historisches Seminar
an der Universität Wien.

Carl Schmitt

Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus.

Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus

Von

Carl Schmitt

1 9 2 3
München und Leipzig
Verlag von Duncker & Humblot

Vom gleichen Verfasser:

Über Schuld und Schuldarten. (Heft 120 der Strafrechtlichen Abhandlungen). Breslau 1910.

Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis. Berlin (O. Liebmann) 1912.

Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. Tübingen 1914 (seit 1917 Dresden-Hellerau, Jakob Hegner).

Politische Romantik. München und Leipzig (Duncker & Humblot) 1919.

Die Diktatur, von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. München und Leipzig (Duncker & Humblot) 1921.

Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München und Leipzig (Duncker & Humblot) 1922.

Römischer Katholizismus und politische Form. Dresden-Hellerau (Jakob Hegner) 1923.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorbemerkung 7

I. Demokratie und Parlamentarismus 10

(Die maßgebenden Identitätsvorstellungen des demokratischen Denkens und die in der politischen Wirklichkeit an ihre Stelle tretenden Identifikationen.)

II. Die Prinzipien des Parlamentarismus 20

(Öffentlichkeit und Diskussion; Gewaltenteilung und Balancierung; der relative Rationalismus des parlamentarischen Denkens.)

III. Die Diktatur im marxistischen Denken 40

(Diktatur und Dialektik; die metaphysische Evidenz des Marxismus; Rationalismus und Irrationalität in der Diktatur des Proletariats.)

IV. Irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung als Gegner des Parlamentarismus 53

(Die Lehre vom Mythus bei Georges Sorel; das mythologische Bild vom Bourgeois; Klassenkampf- und nationale Mythen in dem Gegensatz von Bolschewismus und Fascismus.)

Seitdem es einen Parlamentarismus gibt, hat sich auch eine Literatur der Kritik dieses Parlamentarismus entwickelt. Zuerst, begreiflicherweise, auf dem Boden von Reaktion und Restauration, d. h. bei dem politischen Gegner, der im Kampf mit dem Parlamentarismus unterlegen war. Darauf wurden mit zunehmender praktischer Erfahrung die Mängel der Parteiherrschaft bemerkt und hervorgehoben. Endlich kam die Kritik von einer anderen, prinzipiellen Seite, vom linken Radikalismus. So verbinden sich hier Tendenzen von rechts und links, konservative, syndikalistische und anarchistische Argumente, monarchistische, aristokratische und demokratische Gesichtspunkte. Die einfachste Zusammenfassung der heutigen Situation findet man in einer Rede, die der Senator Mosca am 26. November 1922 im italienischen Senat bei der Aussprache über die innere und äußere Politik der Regierung Mussolini hielt. Danach bieten sich als Hilfsmittel gegen die Mängel des parlamentarischen Systems drei radikale Lösungen an: die sogenannte Diktatur des Proletariats; die Rückkehr zu einem mehr oder weniger verhüllten Absolutismus einer Bureaukratie (un assolutismo burocratico); schließlich eine syndikalistische Herrschaftsform, d. h. die Ersetzung der individualistischen Repräsentation im heutigen Parlament durch eine Organisation der Syndikate. Das letzte betrachtete der Redner als die größte Gefahr des parlamentarischen Systems, weil der Syndikalismus nicht Lehrmeinungen und Gefühlen, sondern der wirtschaftlichen Organisation der modernen Gesellschaft entspringe. H. Berthélemy dagegen, der sich neuerdings in der Vorrede zur letzten (zehnten) Auflage seines „Traité de droit administratif" zu der Angelegenheit äußerte, hält gerade den Syndikalismus für indiskutabel. Er glaubt, es genüge, wenn die Parlamentarier die Gefahr einer Konfusion der Gewalten erkennen, ihre Parteienwirtschaft aufgeben und für eine gewisse Stabilität der Ministerien sorgen. Im übrigen sieht er

sowohl im Regionalismus wie im Industrialismus (d. h. der Übertragung von Methoden des Wirtschaftslebens auf die Politik) eine Gefahr für den Staat, während er vom Syndikalismus sagt, man könne eine Theorie nicht ernst nehmen, die glaube, alles sei in Ordnung, „quand l'autorité viendra de ceux-là mêmes sur lesquels elle s'exerce et quand le contrôle sera confié à ceux qu'il s'agit précisément de contrôler". Für den Standpunkt guter bureaukratischer Verwaltung ist das sehr richtig; aber was wird dabei aus der demokratischen Lehre, daß alle Autorität der Regierung von den Regierten stammt?

In Deutschland gab es seit langem eine Tradition berufsständischer Ideen und Tendenzen, der die Kritik am modernen Parlamentarismus nichts Neues war. Daneben entstand, besonders in den letzten Jahren, eine Literatur, die sich an die alltäglichen, namentlich seit 1919, gemachten Erfahrungen hielt. In zahlreichen Zeitungsartikeln und Broschüren sind die aufdringlichen Mängel und Fehler des parlamentarischen Betriebes hervorgehoben: die Herrschaft der Parteien, ihre unsachliche Personalpolitik, die „Regierung von Amateuren", die Zwecklosigkeit und Banalität der Parlamentsreden, das sinkende Niveau der parlamentarischen Umgangsformen, die auflösenden Methoden parlamentarischer Obstruktion, der Mißbrauch parlamentarischer Immunitäten und Privilegien durch eine radikale, den Parlamentarismus selbst verhöhnende Opposition, die würdelose Diätenpraxis, die schlechte Besetzung des Hauses. Allmählich verbreitete sich auch der Eindruck an sich längst bekannter Beobachtungen: daß das Verhältniswahlrecht und sein Listensystem den Zusammenhang zwischen Wähler und Abgeordnetem aufhebt und das sogenannte Repräsentativprinzip (Art. 21 R.V.: „Die Abgeordneten sind Vertreter des ganzen Volkes; sie sind nur ihrem Gewissen unterworfen und an Aufträge nicht gebunden") sinnlos wird; ferner daß die eigentliche Tätigkeit nicht in den öffentlichen Verhandlungen des Plenums, sondern in den Ausschüssen sich abspielt und wesentliche Entscheidungen in geheimen Sitzungen der Fraktionsführer fallen, daß eine Verschiebung und Aufhebung jeder Verantwortlichkeit eintritt und das ganze parlamentarische System schließlich nur eine schlechte Fassade vor der Herrschaft von Parteien

und wirtschaftlichen Interessen ist[1]). Dazu kommt die Kritik an der demokratischen Grundlage dieses parlamentarischen Systems, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts mehr gefühlsmäßig war und aus der alten klassischen Tradition westeuropäischer Bildung, aus der Angst der Gebildeten vor einer Herrschaft der ungebildeten Massen entsprang, eine Furcht vor der Demokratie, deren typischen Ausdruck man in den Briefen von Jacob Burckhardt findet. An ihre Stelle ist seit langem eine Untersuchung der Methoden und der Technik getreten, mit denen die Parteien ihre Wahlpropaganda betreiben, die Massen bearbeiten und die öffentliche Meinung beherrschen. Den Typus dieser Art Literatur repräsentiert Ostrogorskis Werk über die Parteien der modernen Demokratie; Bellocs „Party System" machte die Kritik populär; soziologische Untersuchungen des Parteilebens, am meisten das berühmte Buch von Robert Michels, zerstörten zahlreiche demokratische Illusionen, und endlich erkannten auch Nichtsozialisten die Verbindung von Presse, Partei und Kapital und behandelten die Politik nur noch als den Schatten ökonomischer Realitäten.

Im Ganzen darf diese Literatur wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Das wissenschaftliche Interesse der folgenden Untersuchung ist nicht darauf gerichtet, sie zu bestätigen oder zu widerlegen, sondern zu versuchen, den letzten Kern der Institution des modernen Parlaments zu treffen. Dadurch wird sich von selbst

[1]) Ich möchte von deutschen Publikationen aus der Menge der Aufsätze und Broschüren herausheben: Die ideenreiche Schrift von M. J. Bonn, Die Auflösung des modernen Staates, Berlin 1921; die Verteidigung des Parlamentarismus durch K. Beyerle, Parlamentarisches System — oder was sonst? München 1921; den Aufsatz von Carl Landauer, Sozialismus und parlamentarisches System, im Archiv für Sozialwissenschaften Bd. 48 Heft 3 (1922) (eine Verteidigung des Parlamentarismus gegen Schumpeter); endlich — mir erst nach Abfassung der Arbeit bekannt geworden — den Artikel von Triepel, D. Allg. Ztg. 22. 4. 1923. Die in der Erinnerungsgabe für Max Weber (München und Leipzig 1923) erschienenen Aufsätze von Rich. Thoma, Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff, und Carl Landauer, Die Wege zur Eroberung des demokratischen Staates durch die Wirtschaftsleiter, konnte ich nicht mehr benutzen. Herr Dr. B. Braubach in Bonn hatte die Liebenswürdigkeit, mir das Manuskript seiner Abhandlung über die antiparlamentarischen Strömungen in Frankreich zugänglich zu machen, wofür ich ihm aufrichtig danke.

ergeben, wie wenig den heute herrschenden politischen und sozialen Gedankengängen die systematische Basis, aus welcher der moderne Parlamentarismus entstand, überhaupt noch faßbar ist, wieweit die Institution geistesgeschichtlich ihren Boden verloren hat und nur noch als ein leerer Apparat, kraft einer bloß mechanischen Beharrung, mole sua, aufrechtsteht. Nur wenn sie sich der Situation geistig bewußt sind, können Reformvorschläge einen Horizont gewinnen. Es ist notwendig, Begriffe wie Demokratie, Liberalismus, Individualismus, Rationalismus, die alle mit dem modernen Parlament in Beziehung gebracht werden, besser zu unterscheiden, damit sie aufhören, provisorische Charakterisierungen und Schlagworte zu sein, und damit der hoffnungsvolle Anlauf, endlich einmal wieder von taktischen und technischen Fragen zu geistigen Prinzipien zu gelangen, nicht im Leeren verläuft.

I. Demokratie und Parlamentarismus.

Für das 19. Jahrhundert läßt sich die Geschichte der politischen und staatstheoretischen Ideen mit einem einfachen Schlagwort überblicken: der Siegeszug der Demokratie. Kein Staat des westeuropäischen Kulturkreises hat der Ausbreitung demokratischer Ideen und Institutionen widerstanden. Auch da, wo starke soziale Kräfte sich wehrten, wie in der preußischen Monarchie, fehlte doch eine über den eigenen Kreis hinaus wirkende geistige Energie, die den demokratischen Glauben hätte besiegen können. Fortschritt war eben gleichbedeutend mit Ausdehnung der Demokratie, der antidemokratische Widerstand eine bloße Defensive, Verteidigung historisch überlebter Dinge und der Kampf des Alten mit dem Neuen. Jede Epoche politischen und staatlichen Denkens hat solche Vorstellungen, die ihr in einem spezifischen Sinne evident erscheinen und, wenn auch vielleicht unter vielen Mißverständnissen und Mythologisierungen, großen Massen ohne weiteres einleuchten. Im 19. Jahrhundert, bis ins 20. Jahrhundert hinein, war diese Art Selbstverständlichkeit und Evidenz sicher auf der Seite der Demokratie. Ranke bezeichnete die Idee der Volkssouveränität als stärkste Idee der Zeit und ihre Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Monarchie als die leitende Tendenz

des Jahrhunderts. Inzwischen hat die Auseinandersetzung vorläufig mit dem Sieg der Demokratie geendet.

Seit den dreißiger Jahren verbreitete sich bei allen bedeutenden Franzosen, die ein Gefühl für geistige Aktualität hatten, mehr und mehr der Glaube, daß Europa wie unter einem unentrinnbaren Schicksal demokratisch werden müsse. Am tiefsten hat es wohl Alexis von Tocqueville empfunden und ausgesprochen. Guizot war davon beherrscht, obwohl auch er die Angst vor dem demokratischen Chaos kannte. Eine providentielle Fügung schien für die Demokratie sich entschieden zu haben. Man hatte ein oft wiederholtes Bild dafür: die Flut der Demokratie, gegen die es seit 1789 keinen Damm zu geben schien. Unter dem Einfluß von Guizot steht auch die eindrucksvolle Schilderung dieser Entwicklung, die Taine in seiner Englischen Literaturgeschichte gegeben hat[1]). Man beurteilte die Entwicklung verschieden: Tocqueville mit einer aristokratischen Angst vor einer embourgeoisierten Menschheit, dem „troupeau d'animaux industrieux et timides"; Guizot hoffte, den furchtbaren Strom regulieren zu können; Michelet hatte einen enthusiastischen Glauben an die natürliche Güte des „Volkes", Renan den Degout des Gelehrten und die Skepsis des Historikers; die Sozialisten waren überzeugt, die wahren Erben der Demokratie zu sein. Es ist ein Beweis für die merkwürdige Evidenz demokratischer Ideen, daß auch der Sozialismus, der als die neue Idee des 19. Jahrhunderts auftrat, sich für eine Verbindung mit der Demokratie entschied. Viele hatten versucht, ihn mit der bestehenden Monarchie zu koalieren, weil das liberale Bürgertum für die konservative Monarchie wie für die proletarischen Massen der gemeinsame Gegner war. Diese taktische Zusammengehörigkeit äußerte sich wohl in verschiedenen Kombinationen und hatte auch in England unter Disraeli Erfolg, kam aber im Endergebnis auch nur der Demokratie zugute. In Deutschland blieb es in dieser Hinsicht bei frommen Wünschen und einem „romantischen Sozialismus". Die sozialistische Organisation der Arbeitermassen übernahm hier so sehr gerade den fort-

[1]) Darüber neuerdings die ausgezeichnete Arbeit von Kathleen Murray über Taine und die englische Romantik, München und Leipzig 1923.

schrittlich-demokratischen Gedanken, daß sie in Deutschland als radikale Vorkämpferin dieser Ideen erschien, die bürgerliche Demokratie weit übertraf und die doppelte Aufgabe hatte, neben ihren sozialistischen auch noch demokratische Forderungen zu gleicher Zeit zu verwirklichen. Beides konnte man für identisch halten, weil man beides für den Fortschritt und die Zukunft hielt.

So hatte die Demokratie die Evidenz einer unwiderstehlich kommenden und sich ausbreitenden Macht. Solange sie ein wesentlich polemischer Begriff, d. h. die Negation der bestehenden Monarchie war, ließ sich die demokratische Überzeugung mit verschiedenen anderen politischen Bestrebungen verbinden und vereinbaren. In dem Maße aber, wie sie Wirklichkeit wurde, ergab sich, daß sie vielen Herren diente und keineswegs ein inhaltlich eindeutiges Ziel hatte. Als ihr wichtigster Gegner, das monarchische Prinzip, schwand, verlor sie selbst an inhaltlicher Präzision und teilte das Schicksal jedes polemischen Begriffes. Zuerst war sie in einer ganz selbstverständlichen Verbindung und sogar Identität mit Liberalismus und Freiheit aufgetreten. In der Sozialdemokratie ging sie mit dem Sozialismus zusammen. An dem Erfolg Napoleons III. und den Resultaten schweizerischer Referenden stellte man fest, daß sie auch konservativ und reaktionär sein konnte, was übrigens Proudhon gleich prophezeit hatte. Wenn alle politischen Richtungen sich der Demokratie bedienen konnten, so war erwiesen, daß sie keinen politischen Inhalt hatte und nur eine Organisationsform war; und wenn man von einem anderweitigen politischen Inhalt, den man mit Hilfe der Demokratie zu erreichen hoffte, absah, mußte man sich fragen, welchen Wert sie ihrer selbst wegen als bloße Form hatte. Die Frage war nicht damit beantwortet, daß man versuchte, ihr einen Inhalt zu geben, indem man sie vom politischen auf das wirtschaftliche Gebiet anzuwenden versuchte. In zahlreichen Publikationen finden sich solche Übertragungen vom Politischen ins Ökonomische. Der englische Gildensozialismus nennt sich wirtschaftliche Demokratie; eine bekannte Analogie von konstitutionellem Staat und konstitutioneller Fabrik wurde nach allen möglichen Richtungen ausgedehnt. In Wahrheit bedeutete das eine wesentliche Veränderung des Begriffes der Demokratie, wie politische Gesichtspunkte sich auf ökonomische Beziehungen nicht übertragen lassen, solange in der Wirtschaft Vertragsfreiheit herrscht. Max Weber hat in seiner Schrift „Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland" (1918) ausgeführt, daß der Staat soziologisch nur noch ein großer Betrieb ist und heute ein wirtschaftlicher Verwaltungsapparat, eine Fabrik und der Staat nicht mehr wesensverschieden sind. Hieraus zog Kelsen in einer Abhandlung über „Wesen und Wert der Demokratie" (1921) den Schluß: „Darum ist ja auch das Organisationsproblem in beiden Fällen grundsätzlich das gleiche und Demokratie nicht nur eine Frage des Staates, sondern auch der wirtschaftlichen Betriebe." Eine politische Organisationsform hört aber auf, politisch zu sein, wenn sie, wie die moderne Wirtschaft, auf privatrechtlicher Basis aufgebaut wird. Es gibt wohl Analogien zwischen dem Monarchen, dem absoluten Herrn im Staat, und dem privatkapitalistischen Unternehmer, dem (natürlich in ganz anderem Sinne) absoluten Herrn in seinem Betrieb; es gibt auf beiden Seiten Möglichkeiten einer Mitwirkung der Untergebenen; aber Form und Inhalt der Autorität wie der Repräsentation sind wesentlich verschieden. Übrigens würde es auch allen Regeln ökonomischen Denkens zuwiderlaufen, die unter ganz andern wirtschaftlichen Voraussetzungen geschaffenen politischen Formen im Wege der Analogie auf moderne wirtschaftliche Tatbestände anzuwenden; um das bekannte ökonomische Bild zu verwerten: die Struktur eines Überbaues auf einen wesentlich anderen Unterbau zu übertragen.

Die verschiedenen Völker oder sozialen und ökonomischen Gruppen, die sich demokratisch organisieren, haben nur abstrakt dasselbe Subjekt „Volk". In concreto sind die Massen soziologisch und psychologisch heterogen. Eine Demokratie kann militaristisch oder pazifistisch sein, fortschrittlich oder reaktionär, absolutistisch oder liberal, zentralistisch oder dezentralisierend, und alles wieder zu verschiedenen Zeiten verschieden, ohne aufzuhören, Demokratie zu sein. Daß man ihr durch eine Übertragung auf das ökonomische Gebiet keinen Inhalt geben kann, sollte sich bei diesem einfachen Sachverhalt von selbst verstehen. Was bleibt also von der Demokratie? Für ihre Definition eine Reihe von Identitäten. Es gehört zu ihrem Wesen, daß alle Entscheidungen, die getroffen werden,

nur für die Entscheidenden selbst gelten sollen. Daß hierbei die überstimmte Minorität ignoriert werden muß, macht nur theoretisch und nur scheinbar Schwierigkeiten. In Wirklichkeit beruht auch das auf der Identität, die in der demokratischen Logik immer wiederkehrt, und auf der — wie sich gleich zeigen wird — wesentlich demokratischen Argumentation, daß der Wille der überstimmten Minorität in Wahrheit mit dem Willen der Mehrheit identisch ist. Rousseaus oft zitierte Ausführungen im Contrat social (l. IV ch. 2, al. 8) sind für das demokratische Denken fundamental und entsprechen übrigens einer alten Tradition; sie kommen ziemlich wörtlich ebenso bei Locke vor: in der Demokratie stimmt der Bürger auch dem Gesetze zu, das gegen seinen Willen ergeht; denn das Gesetz ist die volonté générale, und das ist wiederum der Wille der freien Bürger; der Bürger gibt also eigentlich niemals einem konkreten Inhalt seine Zustimmung, sondern in abstracto dem Resultat, dem aus der Abstimmung sich ergebenden Generalwillen, und gibt diese Stimme nur ab, damit die Kalkulation der Stimmen, aus der man diesen Generalwillen erkennt, möglich ist. Weicht das Resultat von dem Inhalt der Abstimmung des Einzelnen ab, so erfährt der Überstimmte, daß er sich über den Inhalt des Generalwillens geirrt hat; „cela ne prouve autre chose si non que je m'étais trompé et ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas". Und weil, wie Rousseau ausdrücklich fortfährt, der Generalwille der wahren Freiheit entspricht, so war der Überstimmte nicht frei. Mit dieser Jakobinerlogik kann man bekanntlich auch die Herrschaft der Minorität über die Majorität rechtfertigen, und zwar gerade unter Berufung auf die Demokratie. Der Kern des demokratischen Prinzips bleibt dabei gewahrt, nämlich die Behauptung einer Identität von Gesetz und Volkswillen, und für eine abstrakte Logik macht es eigentlich gar keinen Unterschied, ob man den Willen der Mehrheit oder den Willen der Minderheit mit dem Willen des Volkes identifiziert, wenn es doch in keinem Falle der absolut einstimmige Wille aller (auch der unmündigen) Staatsbürger sein kann.

Wenn das Wahlrecht in immer weiter ausgedehnter Verbreitung einer steigenden Zahl von Menschen verliehen wird, so ist das

ein Symptom für das Bestreben, die Identität von Staat und Volk zu realisieren; ihm liegt eine bestimmte Auffassung über die Voraussetzungen, unter denen man die Identität als wirklich annimmt, zugrunde. Auch das ändert nichts an dem Grundgedanken, daß logisch alle demokratischen Argumente auf einer Reihe von Identitäten beruhen. In diese Reihe gehören: Identität von Regierenden und Regierten, Herrscher und Beherrschten, Identität von Subjekt und Objekt staatlicher Autorität, Identität des Volkes mit seiner Repräsentation im Parlament, Identität von Staat und Gesetz, letztlich Identität des Quantitativen (ziffernmäßige Mehrheit oder Einstimmigkeit) mit dem Qualitativen (Richtigkeit des Gesetzes).

Alle solchen Identitäten sind aber nicht handgreifliche Wirklichkeit, sondern beruhen auf einer Anerkennung der Identität. Weder juristisch noch politisch noch soziologisch handelt es sich um etwas real Gleiches, sondern um Identifikationen. Ausdehnung des Wahlrechts, Abkürzung der Wahlperioden, Einführung und Ausdehnung von Referenden, kurz alles, was man als Tendenzen und Einrichtungen der unmittelbaren Demokratie bezeichnet und was, wie eben erwähnt, durchaus von dem Gedanken einer Identität beherrscht ist, kann doch niemals eine absolute, unmittelbare, in jedem Augenblick in realitate präsente Identität erreichen. Immer bleibt eine Distanz zwischen der realen Gleichheit und dem Resultat der Identifikation. Der Wille des Volkes ist natürlich immer identisch mit dem Willen des Volkes, ob nun aus dem Ja oder Nein von Millionen Stimmen eine Entscheidung abgeleitet wird, oder ob ein einzelner Mensch denselben Willen hat. Alles kommt darauf an, wie der Wille gebildet wird. Die uralte Dialektik der Lehre vom Willen des Volkes ist immer noch nicht gelöst: die Minorität kann den wahren Willen des Volkes haben, das Volk kann getäuscht werden; man kennt ja seit langem die Technik der Propaganda und der Bearbeitung der öffentlichen Meinung. Diese Dialektik ist so alt wie die Demokratie selbst und beginnt keineswegs erst mit Rousseau oder den Jakobinern. Gleich in den Anfängen der modernen Demokratie stößt man auf den merkwürdigen Widerspruch, daß die radikalen Demokraten ihren demokratischen Radikalismus als ein Auslesekriterium ansehen,

um sich als wahre Vertreter des Volkswillens von den anderen zu unterschieden, woraus sich eine sehr undemokratische Exklusivität ergibt. Zunächst praktisch, indem nur den Vertretern der wahren Demokratie politische Rechte zugebilligt werden und im gleichen Augenblick eine neue Aristokratie entsteht — eine alte soziologische Erscheinung, die sich in jeder Revolution wiederholt und nicht etwa erst mit den Novembersozialisten des Jahres 1918 auftaucht, sondern überall die 1848 sogenannten „républicains de la veille" zeigte. Es ist ganz konsequent, daß die Demokratie nur für ein wahrhaft demokratisch denkendes Volk eingeführt werden darf. Die ersten unmittelbaren Demokraten der Neuzeit, die Levellers der puritanischen Revolution, haben sich dieser demokratischen Dialektik nicht entziehen können. Ihr Führer Lilburne sagt in seinem „Legal fundamental Liberties of the people of England" (1649), daß nur die Wohlgesinnten, die „well-affected", ein Wahlrecht haben dürfen, daß die von diesen Wohlgesinnten gewählten Vertreter die Gesetzgebung vollständig in der Hand behalten müssen und die Verfassung ein von den Wohlgesinnten unterzeichneter Vertrag sein muß [1]).

Es scheint also das Schicksal der Demokratie zu sein, sich im Problem der Willensbildung selbst aufzuheben. Für den radikalen Demokraten hat die Demokratie als solche einen eigenen Wert, ohne Rücksicht auf den Inhalt der Politik, die man mit Hilfe der Demokratie macht. Besteht aber Gefahr, daß die Demokratie benutzt wird, um die Demokratie zu beseitigen, so muß der radikale Demokrat sich entschließen, auch gegen die Mehrheit Demokrat zu bleiben oder aber sich selbst aufzugeben. Sobald die Demokratie den Inhalt eines in ihr selbst ruhenden Wertes bekommt, kann man nicht mehr (im formalen Sinne) Demokrat um jeden Preis sein. Eine merkwürdige Tatsache und Notwendigkeit, aber keineswegs abstrakte Dialektik und sophistische Spielerei. Die Situation, daß die Demokraten in der Minderheit sind, tritt doch sehr oft ein. Dann entwickelt sich jenes alte Programm der Volkserziehung: das Volk kann dahin gebracht werden, daß es seinen eigenen Willen richtig erkennt, richtig bildet und richtig

[1]) The Clarke Papers, edited by C. H. Firth, vol. II (Camden Society, MDCCCXCIV) p. 257/58.

äußert. Das bedeutet aber nur, daß der Erzieher wenigstens vorläufig seinen Willen mit dem des Volkes identifiziert, gar nicht davon zu reden, daß der Inhalt dessen, was der Zögling wollen wird, ebenfalls vom Erzieher bestimmt ist. Die Konsequenz dieser Erziehungslehre ist die Diktatur, die Suspendierung der Demokratie im Namen der wahren, erst noch zu schaffenden Demokratie. Das hebt die Demokratie theoretisch nicht auf. Es ist aber wichtig, darauf zu achten, weil es zeigt, daß Diktatur nicht der Gegensatz zu Demokratie ist. Auch während einer solchen vom Diktator beherrschten Übergangszeit kann die demokratische Identität herrschen und der Wille des Volkes allein maßgebend sein. Freilich zeigt sich dann auch in besonders auffälliger Weise, daß die allein praktische Frage die Identifikation betrifft, nämlich die Frage, wer über die Mittel verfügt, um den Willen des Volkes zu bilden: militärische und politische Gewalt, Propaganda, Herrschaft über die öffentliche Meinung durch Presse, Parteiorganisationen, Versammlungen, Volksbildung, Schule. Insbesondere kann die politische Macht den Willen des Volkes, aus dem sie hervorgehen soll, selber erst bilden.

Man darf angesichts der Ausbreitung des demokratischen Gedankens heute wohl sagen, daß jene Identität mit dem Willen des Volkes so sehr gemeinsame Prämisse geworden ist, daß sie aufgehört hat, politisch interessant zu sein und der Kampf sich nur noch um die Mittel der Identifikation bewegt. Es wäre töricht, hier eine allgemein herrschende Übereinstimmung zu leugnen. Nicht nur, weil es heute keine Könige gibt, die den Mut haben, offen zu erklären, daß sie nötigenfalls auch gegen den Willen des Volkes auf dem Throne bleiben, sondern deshalb, weil jede beachtenswerte politische Macht hoffen kann, eines Tages die Identifikation durch irgendwelche Mittel zu erreichen, und deshalb kein Interesse daran hat, die Identität zu leugnen, eher, im Gegenteil, ein Interesse, sie bestätigt zu wissen.

Die Herrschaft der bolschewistischen Regierung in Sowjetrußland gilt zwar als auffälliges Beispiel einer Mißachtung demokratischer Prinzipien. Ihre theoretische Argumentation bleibt aber (mit den im IV. Kapitel zu erwähnenden Einschränkungen) in demokratischen Bahnen und benutzt nur die moderne Kritik und

die modernen Erfahrungen, die man mit dem Mißbrauch der politischen Demokratie gemacht hat: was in den Staaten westeuropäischer Kultur heute an Demokratie herrscht, ist für sie nur ein Betrug der ökonomischen Herrschaft des Kapitals über Presse und Parteien; der Kommunismus soll erst die wahre Demokratie herbeiführen. Von der ökonomischen Begründung abgesehen, ist das in seiner Struktur das alte jakobinische Argument. Auf der entgegengesetzten Seite konnte ein royalistischer Schriftsteller seine Verachtung für die Demokratie in dem Satze aussprechen: die heute herrschende öffentliche Meinung sei etwas derartig Dummes, daß sie bei richtiger Behandlung auch zum Verzicht auf ihre eigene Macht zu bringen sei; das hieße zwar „demander un acte de bon sens à ce qui est privé de sens, mais n'est-il pas toujours possible de trouver des motifs absurdes pour un acte qui ne l'est point“[1])? Hier herrscht auf beiden Seiten eine Übereinstimmung. Wenn die Theoretiker des Bolschewismus die Demokratie im Namen einer wahren Demokratie suspendieren, und wenn die Feinde der Demokratie hoffen, sie zu düpieren, so setzt der eine die theoretische Richtigkeit demokratischer Prinzipien voraus und der andere ihre tatsächliche Herrschaft, mit der man rechnen muß. Nur der italienische Fascismus war theoretisch wie praktisch eine Durchbrechung dieser Herrschaft. Von ihm abgesehen, wird man sagen müssen, daß bisher das demokratische Prinzip unbestrittenermaßen anerkannt ist.

Für die rechtswissenschaftliche Behandlung des öffentlichen Rechts ist das von Bedeutung. Weder eine Theorie noch die Praxis von Staats- und Völkerrecht vermögen ohne einen Begriff von Legitimität auszukommen, und deswegen ist es wichtig, daß die heute herrschende Art der Legitimität tatsächlich demokratisch ist. Die Entwicklung von 1815 bis 1918 läßt sich darstellen als die Entwicklung eines Legitimitätsbegriffes: von der dynastischen zur demokratischen Legitimität. Das demokratische Prinzip muß heute eine analoge Bedeutung beanspruchen, wie früher das monarchische. Es handelt sich hier nicht darum, das auszuführen; doch muß wenigstens gesagt werden, daß ein Begriff wie Legitimität

[1]) Ch. Maurras, L'avenir de l'intelligence, 2. éd. 1905, p. 98.

nicht sein Subjekt wechseln kann, ohne seine Struktur und seinen Inhalt zu ändern. Es gibt zwei verschiedene Arten von Legitimität, ohne daß der Begriff aufgehört hätte, unentbehrlich zu sein und wesentliche Funktionen wahrzunehmen, wenn auch die Juristen sich ihrer wenig bewußt werden. Staatsrechtlich gilt heute im allgemeinen jede Regierung als nur provisorisch, bis sie durch eine nach demokratischen Grundsätzen zustande gekommene konstituierende Versammlung sanktioniert ist, und jede nicht auf dieser Basis beruhende Macht erscheint als Usurpation. Man nimmt eben an (obwohl es sich keineswegs aus dem Prinzip der Demokratie ergibt), daß das Volk wirklich schon reif ist und keiner jakobinischen Erziehungsdiktatur mehr bedarf. Völkerrechtlich äußern sich die heute verbreitete Rechtsüberzeugung und der auf der Forderung einer konstituierenden Versammlung beruhende Legitimitätsbegriff darin, wie man eine Intervention in Verfassungsangelegenheiten eines Staates beurteilt. Man bezeichnet es als einen fundamentalen Unterschied zwischen der heiligen Allianz und dem heutigen Völkerbund, daß der Völkerbund nur den äußeren Status quo seiner Mitglieder garantiert und sich jeder Einmischung in interne Angelegenheiten enthält. Aber mit derselben Konsequenz, mit der die monarchische Legitimität zu Interventionen führen kann, lassen sich auch unter Berufung auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker Interventionen rechtfertigen. In den offiziellen Äußerungen der Vereinigten Staaten von Nordamerika über die Sowjetregierung ist die wesentliche Voraussetzung dieses demokratischen Grundsatzes der Nichtintervention zu erkennen, daß nämlich die Verfassung nicht dem Willen des Volkes widersprechen darf. Wird unter Verletzung demokratischer Prinzipien eine Verfassung oktroyiert, so darf das Selbstbestimmungsrecht des Volkes wiederhergestellt werden, und das geschieht eben im Wege einer Intervention. Eine auf dem monarchischen Legitimitätsbegriff beruhende Intervention ist für das demokratische Denken nur deshalb rechtswidrig, weil sie das demokratische Prinzip der Selbstbestimmung der Völker verletzt. Dagegen würde eine durch Intervention bewirkte Herstellung der freien Selbstbestimmung, eine Befreiung des Volkes vom Tyrannen, das Prinzip der Nichtintervention keineswegs verletzen, sondern nur die Voraussetzungen

für das Prinzip der Nichtintervention schaffen. Auch ein moderner Völkerbund auf demokratischer Grundlage braucht einen Legitimitätsbegriff und braucht infolgedessen die Möglichkeit einer Intervention, wenn das Prinzip, das seine juristische Basis ist, verletzt wird.

Man darf also heute für viele juristische Untersuchungen von einer Anerkennung demokratischer Grundsätze ausgehen, ohne dem Mißverständnis ausgesetzt zu sein, alle Identifikationen vorzunehmen, welche die politische Wirklichkeit der Demokratie ausmachen. Theoretisch, und in kritischen Zeiten auch praktisch, ist die Demokratie ohnmächtig vor dem jakobinischen Argument, d. h. vor einer entscheidenden Identifikation einer Minorität mit dem Volk und vor der entscheidenden Übertragung des Begriffes aus dem Quantitativen ins Qualitative. Das Interesse richtet sich demnach auf die Bildung und Formierung des Volkswillens, und der Glaube, daß alle Gewalt vom Volke kommt, erhält eine ähnliche Bedeutung wie der Glaube, daß alle obrigkeitliche Gewalt von Gott kommt. Jeder dieser Sätze läßt für die politische Wirklichkeit verschiedene Regierungsformen und juristische Konsequenzen zu. Eine wissenschaftliche Betrachtung der Demokratie wird sich auf ein besonderes Gebiet begeben müssen, das ich als politische Theologie bezeichnet habe[1]). Weil im 19. Jahrhundert Parlamentarismus und Demokratie derartig miteinander verbunden waren, daß sie als gleichbedeutend hingenommen wurden, mußten diese Bemerkungen über die Demokratie vorausgeschickt werden. Es kann eine Demokratie geben ohne das, was man modernen Parlamentarismus nennt, und einen Parlamentarismus ohne Demokratie, und Diktatur ist jedenfalls nicht der entscheidende Gegensatz zur Demokratie und Demokratie nicht der zu Diktatur.

II. Die Prinzipien des Parlamentarismus.

Im Kampf zwischen Volksvertretung und Monarchie nannte man eine von der Volksvertretung maßgebend beeinflußte Regierung parlamentarische Regierung, wandte also das Wort auf eine be-

[1]) Politische Theologie; vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München und Leipzig 1922.

stimmte Art der Exekutive an. Dadurch hat sich der Sinn des Begriffes „Parlamentarismus" verändert. „Parlamentarische Regierung" setzt ein Parlament als gegeben voraus, und eine solche Regierung fordern, bedeutet, daß man vom Parlament als einer bereits existierenden Institution ausgeht, um ihre Befugnisse auszudehnen, in der Sprechweise des Konstitutionalismus: daß die Legislative die Exekutive beeinflussen soll. Der Grundgedanke des parlamentarischen Prinzips kann nicht wesentlich auf dieser Beteiligung der Parlamente an der Regierung beruhen, und von einer Erörterung dieses Postulates der parlamentarischen Regierung ist für die hier interessierende Frage nicht viel zu erwarten. Hier handelt es sich um die letzte geistige Grundlage des Parlamentarismus selbst, nicht um die Erweiterung der Macht des Parlaments. Warum ist für viele Generationen das Parlament wirklich ein ultimum sapientiae gewesen und worauf beruht der Glaube, den ein ganzes Jahrhundert für diese Institution hatte? Die Forderung, das Parlament müsse die Regierung kontrollieren und auf die Bestimmung ihm verantwortlicher Minister Einfluß haben, setzt jenen Glauben voraus.

Die älteste, durch alle Jahrhunderte wiederholte Rechtfertigung des Parlaments liegt in einer Erwägung äußerlicher „Expeditivität"[1]): eigentlich müßte das Volk in seiner wirklichen Gesamtheit entscheiden, wie das ursprünglich der Fall war, als sich noch alle Gemeindemitglieder unter der Dorflinde versammeln konnten; aber aus praktischen Gründen ist es heute unmöglich, daß alle zu gleicher Zeit an einem Platze zusammenkommen; auch ist es unmöglich, alle wegen jeder Einzelheit zu befragen; deshalb hilft man sich vernünftigerweise mit einem gewählten Ausschuß von Vertrauensleuten, und das ist eben das Parlament. So entsteht die bekannte Stufenleiter: das Parlament ist ein Ausschuß des Volkes, die Regierung ein Ausschuß des Parlaments. Dadurch erscheint der Gedanke des Parlamentarismus als etwas wesentlich Demokratisches. Aber trotz aller Gleichzeitigkeit und aller Zusammenhänge mit demokratischen Ideen ist er das nicht, ebensowenig wie er in den praktischen Gesichtspunkten der Expedienz aufgeht. Wenn aus praktischen und technischen Gründen statt des Volkes

[1]) Egon Zweig, Die Lehre vom pouvoir constituant. Tübingen 1909 passim.

Vertrauensleute des Volkes entscheiden, kann ja auch im Namen desselben Volkes ein einziger Vertrauensmann entscheiden, und die Argumentation würde, ohne aufzuhören demokratisch zu sein, einen antiparlamentarischen Cäsarismus rechtfertigen. Demnach kann sie der Idee des Parlamentarismus nicht spezifisch sein, und daß das Parlament ein Ausschuß des Volkes ist, ein Kollegium von Vertrauensmännern, ist nicht das Wesentliche.

Die ratio des Parlaments liegt, nach der treffenden Bezeichnung von Rudolf Smend[1]), im „Dynamisch-Dialektischen", d. h. in einem Prozeß der Auseinandersetzung von Gegensätzen und Meinungen, aus dem sich der richtige staatliche Wille als Resultat ergibt. Das Wesentliche des Parlaments ist also öffentliches Verhandeln von Argument und Gegenargument, öffentliche Debatte und öffentliche Diskussion, Parlamentieren, wobei zunächst noch nicht an Demokratie gedacht zu werden braucht. Der absolut typische Gedankengang findet sich bei dem absolut typischen Repräsentanten des Parlamentarismus, bei Guizot: Ausgehend vom Recht (als dem Gegensatz zur Macht) zählt er als Wesensmerkmale des die Herrschaft des Rechts garantierenden Systems auf: 1. daß die „pouvoirs" immer gezwungen sind, zu diskutieren und dadurch gemeinsam die Wahrheit zu suchen; 2. daß die Öffentlichkeit des ganzen staatlichen Lebens die „pouvoirs" unter die Kontrolle der Bürger stellt; 3. daß die Preßfreiheit die Bürger veranlaßt, selbst die Wahrheit zu suchen und sie dem pouvoir zu sagen[2]). Das

[1]) Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch Verhältniswahl, in der Festgabe der Bonner juristischen Fakultät für Karl Bergbohm, Bonn 1919, Seite 278; Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform, Festgabe der Berliner juristischen Fakultät für Wilh. Kahl, Tübingen 1923 Seite 22.

[2]) Guizot, Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe, Bruxelles 1851, t. II p. 10/11. Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die Guizot seit 1820 gehalten und oft umgearbeitet hat; es ist das Resultat dessen, was ein bedeutender Gelehrter, ein erfahrener Politiker und ein edler Mensch in den Jahren von 1814 bis 1848 beobachtet und gedacht hat; seine von angelsächsischem Geist erfüllte Theorie des Parlamentarismus nennt Guizot in der Vorrede (datiert Mai 1851): „la foi et l'espérance qui ont rempli ma vie et qui ont été, jusqu'à ces derniers jours, la foi et l'espérance de notre temps." Ihrer typischen Bedeutung wegen sei die oben erwähnte Stelle in extenso zitiert: „C'est de plus le caractère du système qui n'admet nulle part la légitimité du pouvoir absolu d'obliger tous les citoyens à chercher sans cesse, et dans chaque occasion, la vérité, la raison, la justice, qui doivent régler le pouvoir de fait. C'est ce que fait le système représentatif: 1° par la discussion qui oblige les pouvoirs à chercher en commun la vérité; 2° par la publicité qui met les pouvoirs occupés de cette recherche sous les yeux des citoyens; 3° par la liberté de la presse qui provoque les citoyens eux-mêmes à chercher la vérité et à la dire au pouvoir." — Repräsentation bedeutet in dem Wort „Repräsentativsystem" die Vertretung des (vernünftigen) Volkes im Parlament. Der Begriff der Repräsentation hat eine tiefe, noch keineswegs allgemein bewußt gewordene Problematik. Für das Interesse der vorliegenden Abhandlung genügt es, hier nur von Parlamentarismus zu sprechen.

Parlament ist infolgedessen der Platz, an dem die unter den Menschen verstreuten, ungleich verteilten Vernunftpartikeln sich sammeln und zur öffentlichen Herrschaft bringen. Das scheint eine typisch rationalistische Vorstellung zu sein. Doch wäre es unvollständig und ungenau, das moderne Parlament als eine aus rationalistischem Geist entstandene Institution zu definieren. Seine letzte Rechtfertigung und seine epochale Evidenz beruhen darauf, daß dieser Rationalismus nicht absolut und unmittelbar, sondern in einem spezifischen Sinne relativ ist. Gegen jenen Satz von Guizot hatte Mohl eingewendet: wo ist irgendeine Sicherheit, daß gerade im Parlament die Träger der Vernunftbruchstücke sind?[1]) Die Antwort liegt in den Gedanken der freien Konkurrenz und der prästabilierten Harmonie, die allerdings in der Institution des Parlaments, wie überhaupt in der Politik, oft in kaum erkennbaren Verkleidungen auftreten.

Es ist notwendig, den Liberalismus als konsequentes, umfassendes, metaphysisches System zu sehen. Gewöhnlich erörtert man nur die ökonomische Schlußfolgerung, daß aus der freien wirtschaftlichen Konkurrenz privater Individuen, aus Vertragsfreiheit, Handelsfreiheit, Gewerbefreiheit, die soziale Harmonie der Interessen und der größtmögliche Reichtum sich von selbst ergeben. Das ist aber nur ein Anwendungsfall des allgemeinen liberalen Prinzips. Es ist durchaus dasselbe, daß aus dem freien Kampf der Meinungen die Wahrheit entsteht als die aus dem Wettbewerb von selbst sich ergebende Harmonie. Hier liegt auch der geistige Kern dieses Denkens überhaupt, sein spezifisches Verhältnis zur Wahrheit, die zu einer bloßen Funktion eines ewigen Wettbewerbs der Meinungen wird. Der Wahrheit gegenüber be-

[1]) Monographien 1860 I S. 5.

deutet es den Verzicht auf ein definitives Resultat. Deutschem Denken ist diese ewige Diskussion in der romantischen Vorstellung des ewigen Gesprächs zugänglicher gewesen, und es darf hier beiläufig bemerkt werden, daß sich die ganze ideengeschichtliche Unklarheit der üblichen Auffassungen über die deutsche politische Romantik, die als konservativ und antiliberal bezeichnet wird, schon an diesem Zusammenhang verrät. Redefreiheit, Preßfreiheit, Versammlungsfreiheit, Diskussionsfreiheit sind also nicht nur nützliche und zweckmäßige Dinge, sondern eigentliche Lebensfragen des Liberalismus. Guizot hat in seiner Aufzählung der drei Merkmale des Parlamentarismus neben der Diskussion und der Öffentlichkeit die Preßfreiheit als drittes, besonderes Moment genannt. Man sieht leicht, daß Preßfreiheit nur ein Mittel für Diskussion und Öffentlichkeit ist, also eigentlich kein selbständiges Moment. Aber sie ist für die beiden anderen charakteristischen Merkmale das charakteristische Mittel, und so rechtfertigt es sich, daß Guizot sie besonders hervorhebt.

Wird die zentrale Bedeutung, welche der Diskussion im liberalen System zukommt, richtig erkannt, so erhalten zwei für den liberalen Rationalismus charakteristische politische Forderungen ihre richtige Bedeutung und werden aus der unklaren Atmosphäre von Schlagworten und politisch-taktischen Zweckmäßigkeitserwägungen zu wissenschaftlicher Klarheit erhoben: das Postulat der Öffentlichkeit des politischen Lebens und die sogenannte Gewaltenteilungslehre, richtiger die Lehre von der Balancierung entgegengesetzter Kräfte, aus welcher Balancierung sich das Richtige als Gleichgewicht von selbst ergeben soll. Wegen der entscheidenden Bedeutung, die der Öffentlichkeit, besonders der Herrschaft der öffentlichen Meinung, im liberalen Denken zukommt, scheint es, als wären Liberalismus und Demokratie hier identisch. In der Gewaltenteilungslehre ist das offenbar nicht der Fall. Sie wurde, im Gegenteil, von Hasbach benutzt, um den schärfsten Gegensatz von Liberalismus und Demokratie zu konstruieren[1]). Die Pluralität

[1]) Die moderne Demokratie, Jena 1913, Neudruck 1921; die parlamentarische Kabinettsregierung, Stuttgart 1919, und der Aufsatz „Gewaltentrennung, Gewaltenteilung und gemischte Staatsform", Vierteljahrsschrift für soziale und Wirtschaftsgeschichte XIII (1916) S. 562.

der Gewalten, der inhaltliche Gegensatz von Legislative und Exekutive, die Ablehnung des Gedankens, daß die Fülle der Staatsgewalt sich an einem Punkte sammeln dürfe, alles das enthält in der Tat einen Gegensatz zu der demokratischen Identitätsvorstellung. So sind die beiden Postulate nicht ohne weiteres gleich. Aus der großen Menge verschiedenartiger Ideen, die sich mit beiden Forderungen verbinden, soll hier nur das hervorgehoben werden, was notwendig ist, um das geistige Zentrum des modernen Parlamentarismus zu erkennen.

Der Glaube an die öffentliche Meinung hat seine Wurzeln in einer Vorstellung, die in der umfangreichen Literatur über die öffentliche Meinung, auch in dem großen Werk von Tönnies[1]), meistens nicht richtig betont wird: es kommt weniger auf die öffentliche Meinung als auf die Öffentlichkeit der Meinung an. Das wird klar, wenn man den geschichtlichen Gegensatz erkennt, aus dem die Forderung entstanden ist, nämlich die in zahlreichen Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts herrschende Theorie von den Staatsgeheimnissen, den „Arcana rei publicae", die Theorie einer großen Praxis, die mit der Literatur von der Staatsraison, der ratio Status, von der sie eigentlich der Kern ist, beginnt, die ihren literargeschichtlichen Anfang bei Macchiavelli und in Paolo Sarpi ihren Höhepunkt hat. Für die systematische und methodische Behandlung, die ihr durch deutsche Gelehrte widerfuhr, sei das Buch von Arnold Clapmarius als Beispiel genannt[2]). Es ist im Ganzen eine Lehre, die Staat und Politik nur als eine Technik der Machtbehauptung und Machterweiterung behandelt. Gegen ihren „Macchiavellismus" entstand eine große antimacchiavellistische Literatur, die, unter dem Eindruck der Bartholomäusnacht (1572) einsetzend, gegen die Immoralität derartiger Maximen sich empört. Dem Machtideal einer politischen Technik werden jetzt die Begriffe von Recht und Gerechtigkeit entgegengehalten. So argumentieren besonders monarchomachische Autoren gegen den fürstlichen Absolutismus. Geistesgeschichtlich ist die Kontroverse zunächst nur ein Beispiel des alten Kampfes von Macht und Recht:

[1]) Kritik der öffentlichen Meinung, Berlin 1922 S. 100.

[2]) Näheres in meinem Buch über die Diktatur, München und Leipzig 1921, S. 14ff.

die macchiavellistische Machttechnik wird mit einem moralischen und rechtlichen Ethos bekämpft. Doch ist diese Charakterisierung nicht vollständig, weil sich allmählich spezifische Gegenforderungen entwickeln. Das sind eben jene beiden Postulate der Öffentlichkeit und der Gewaltenbalancierung. Die letzte sucht die im Absolutismus enthaltene Machtkonzentration durch ein System der Machtteilung aufzuheben; das Postulat der Öffentlichkeit hat seinen spezifischen Gegner in der Vorstellung, daß zu jeder Politik „Arcana" gehören, politisch-technische Geheimnisse, die in der Tat für den Absolutismus ebenso notwendig sind, wie Geschäfts- und Betriebsgeheimnisse für ein auf Privateigentum und Konkurrenz beruhendes Wirtschaftsleben.

Eine von wenigen Menschen hinter verschlossenen Türen betriebene Kabinettspolitik erscheint jetzt an sich böse und die Öffentlichkeit des politischen Lebens infolgedessen als etwas an sich Richtiges und Gutes. Die Öffentlichkeit bekommt einen absoluten Wert, obwohl sie zunächst nur ein praktisches Mittel ist gegen die bureaukratisch-fachmännisch-technizistische Geheimpolitik des Absolutismus. Sie ist das absolute Kontrollorgan; Beseitigung von Geheimpolitik und Geheimdiplomatie wird das Allheilmittel gegen jede politische Krankheit und Korruption. Allerdings gibt ihr erst die Aufklärung des 18. Jahrhunderts diesen absoluten Charakter. Das Licht der Öffentlichkeit ist das Licht der Aufklärung, die Befreiung von Aberglauben, Fanatismus und herrschsüchtiger Intrige. In jedem System eines aufgeklärten Despotismus spielt die öffentliche Meinung die Rolle des absoluten Korrektivs. Die Macht des Despoten darf um so größer sein, je mehr sich die Aufklärung verbreitet; denn die aufgeklärte öffentliche Meinung macht jeden Mißbrauch ganz von selbst unmöglich. Das versteht sich für alle Aufklärer von selbst. Le Mercier de la Rivière hat es systematisch ausgeführt; Condorcet hat praktische Schlüsse daraus zu ziehen versucht, mit einem so enthusiastischen Glauben an Rede- und Preßfreiheit, daß es einen rühren kann, wenn man sich nach den Erfahrungen der letzten Generationen daran erinnert: wo Preßfreiheit herrscht, ist ein Mißbrauch der Macht undenkbar; eine einzige freie Zeitung wäre imstande, den mächtigsten Tyrannen zu beseitigen; die Buchdruckerkunst ist die

Grundlage der Freiheit, l'art créateur de la liberté[1]). Auch Kant ist hier ein Ausdruck des politischen Glaubens seiner Zeit, des Glaubens an den Fortschritt der Publizität und die Fähigkeit des Publikums, unausbleiblich sich aufzuklären, wofern es nur die Freiheit hat, sich aufzuklären[2]). In England war es der Fanatiker liberaler Verständigkeit, J. Bentham, der (nachdem die Argumentation in England bisher wesentlich praktisch-zweckmäßig gewesen war) die Bedeutung der Preßfreiheit aus einem liberalen System heraus proklamiert: Freiheit öffentlicher Diskussion, insbesondere Preßfreiheit, ist der wirksamste Schutz gegen politische Willkür, das „Controuling power", der eigentliche „Check to arbritrary power" usw.[3]). Im weiteren Verlauf der Entwicklung tritt dann auch hier wieder der Gegensatz zur Demokratie hervor. J. St. Mill sah mit verzweifelter Besorgnis die Möglichkeit eines Gegensatzes von Demokratie und Freiheit, die Vernichtung der Minorität. Der bloße Gedanke, auch nur ein einziger Mensch könnte der Möglichkeit beraubt werden, seine Meinung zu äußern, versetzt den Positivisten in eine unerklärliche Unruhe, weil er sich sagt, daß dieser eine womöglich der Wahrheit am nächsten gekommen wäre.

Öffentlichkeit der Meinung, geschützt durch Redefreiheit, Preßfreiheit, Versammlungsfreiheit und parlamentarische Immunitäten, bedeutet im liberalen System Freiheit der Meinung, in der ganzen folgenreichen Bedeutung, die das Wort Freiheit in diesem System hat. Wo die Öffentlichkeit Zwang werden kann, wie bei der Ausübung des Wahlrechts durch den Einzelnen, an dem Punkt des Übergangs vom Privaten zum Öffentlichen, tritt daher die entgegengesetzte Forderung des Wahlgeheimnisses auf. Die Freiheit der Meinung ist eine Freiheit von Privatleuten und ist notwendig für die Konkurrenz, aus der sich die prästabilierte Harmonie ergibt. Im modernen Parlamentarismus verbindet sich dieser Glaube an

[1]) So in dem Discours sur les conventions nationales (1. April 1791), ferner in der Rede über Monarchie und Republik (ebenfalls 1791, Oeuvres XI).

[2]) Vgl. Erich Kaufmann, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, Tübingen 1921, S. 60/61.

[3]) In der Schrift On liberty of the Press and Public Discussion, 1821.

die öffentliche Meinung mit einer zweiten institutionellen Vorstellung, der Balancierung der verschiedenen Staatstätigkeiten und Instanzen. Auch hier wirkt die Vorstellung einer gewissen Konkurrenz mit, aus der sich als Resultat das Richtige ergibt. Daß in der Teilung der Gewalten das Parlament die Rolle der Legislative bekommt, hierauf aber beschränkt ist, macht den Rationalismus, der dem Gedanken einer Balancierung zugrunde liegt, selbst wieder relativ und unterscheidet dieses System, wie gleich zu zeigen sein wird, von dem absoluten Rationalismus der Aufklärung. Über die allgemeine Bedeutung der Vorstellung von einer Balance braucht man nicht mehr viele Worte zu verlieren. Von den Bildern, die in der Geschichte politischen und staatsrechtlichen Denkens typisch wiederkehren und deren systematische Untersuchung noch nicht einmal begonnen ist (ich nenne als Beispiele nur: der Staat als Maschine, der Staat als Organismus, der König als Schlußstein des Gewölbes, als Fahne oder als „Seele" des Schiffes), ist sie für die moderne Zeit das Wichtigste. Seit dem 16. Jahrhundert herrschen auf allen Gebieten menschlichen Geisteslebens alle Arten von Balancen (W. Wilson hat wohl zuerst darauf hingewiesen in seinen Reden über die Freiheit): die Handelsbilanz in der Nationalökonomie, das europäische Gleichgewicht in der Außenpolitik, das kosmische Gleichgewicht von Attraktion und Repulsion, die Balance der Leidenschaften bei Malebranche und Shaftesbury, bis zur Nahrungsbalance des J. J. Moser. Für die Staatstheorie läßt sich die zentrale Bedeutung dieser universalen Vorstellung aus einigen Namen ohne weiteres entnehmen: Harrington, Locke, Bolingbroke, Montesquieu, Mably, de Lolme, der Federalist und die französische Nationalversammlung von 1789. Um moderne Beispiele zu nennen: von Maurice Hauriou wird in seinen „Principes de droit public" die Vorstellung eines Gleichgewichts für jedes Problem staatlichen und administrativen Lebens herangezogen, und der große Erfolg von R. Redslobs Definition der parlamentarischen Regierung (1918) beweist, wie stark sie auch heute noch wirken kann.

In der Anwendung auf die Institution des Parlaments erhält sie eine besondere Bedeutung. Das muß betont werden, weil sie auch bei Rousseau herrscht, nur eben nicht mit dieser besonderen

Anwendung auf das Parlament[1]). Hier, im Parlament, spielt sich nämlich eine Balancierung ab, welche den besonderen Rationalismus dieser Balancenvorstellungen voraussetzt. Unter dem suggestiven Einfluß einer Kompendientradition, die Montesquieus Lehre von der Gewaltenteilung banalisiert, hat man sich daran gewöhnt, immer nur zu sehen, daß das Parlament als ein Teil der staatlichen Funktionen anderen Teilen (Exekutive und Justiz) entgegengesetzt wird. Das Parlament soll aber nicht nur ein Glied der Balance, sondern gerade, weil es Legislative ist, in sich wieder balanciert sein. Das beruht auf einer Denkweise, die überall eine Vielheit schafft, um in einem System von Vermittlungen ein aus immanenter Dynamik sich ergebendes Gleichgewicht an die Stelle einer absoluten Einheit zu setzen. Nicht nur, daß die Legislative selbst wieder in einem Zweikammersystem oder durch föderalistische Einrichtungen balanciert und mediiert wird, sondern innerhalb jeder Kammer wird infolge eines besonderen Rationalismus eine Balancierung von Interessen und Meinungen in Funktion gesetzt. Eine Opposition gehört zum Wesen des Parlaments und jeder Kammer, und es gibt tatsächlich eine Metaphysik des Zweiparteiensystems. Gewöhnlich wird zur Begründung der Gewaltenteilungslehre ein ziemlich banaler Satz angeführt, für den man meistens Locke zitiert: es wäre gefährlich, wenn die Behörde, welche die Gesetze erläßt, sie auch selbst ausführt; das wäre eine zu große Versuchung für die menschliche Machtgier; deshalb darf weder der Fürst als Haupt der Exekutive noch das Parlament als Gesetzgebungsorgan alle staatliche Macht in sich vereinigen. Die ersten Theorien von der Teilung und Balancierung der Gewalten sind allerdings aus den Erfahrungen entstanden, die man mit der Machtkonzentration beim Langen Parlament von 1640 gemacht hatte. Sobald aber eine allgemeine staatstheoretische Begründung einsetzt, entsteht, wenigstens auf dem Kontinent, eine konstitutionelle Theorie mit einem konstitutionellen Gesetzesbegriff. Von ihm aus ist die Institution des Parlaments als eines wesentlich legislativen Staatsorgans zu verstehen. Er begründet auch im eigentlichen Sinne

[1]) Er spricht von der Balancierung der Interessen in der volonté générale, vgl. Contrat social II Kap. 9 Abs. 4; II 11 Note; IV 4 Abs. 25; IV 5; besonders I 8 Abs. 2; II 6 Abs. 10; III 8 Abs. 10.

den heute wenig verstandenen, aber seit der Mitte des 18. Jahrhunderts das westeuropäische Denken absolut beherrschenden Satz, daß eine Verfassung identisch ist mit Gewaltenteilung. In Artikel 16 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 hat er seine berühmteste Proklamation gefunden: Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a pas de constitution. Daß Teilung der Gewalten identisch ist mit Verfassung und ihren Begriff ausmacht, erscheint auch dem deutschen staatsphilosophischen Denken von Kant bis Hegel als etwas Selbstverständliches. Diktatur ist infolgedessen auch für eine solche Denkweise nicht ein Gegensatz zur Demokratie, sondern wesentlich Aufhebung der Teilung der Gewalten, d. h. Aufhebung der Verfassung, d. h. Aufhebung der Unterscheidung von Legislative und Exekutive[1]).

Der konstitutionelle Gesetzesbegriff ist schon bei den Monarchomachen erkennbar. Im „Droit des Magistrats" des Beza heißt es: on doit juger non par exemples mais par loix. Die „Vindiciae" des Junius Brutus wenden sich gegen die „pestifera doctrina" des Macchiavelli nicht bloß mit einem Gerechtigkeitspathos, sondern auch einer bestimmten Art Rationalismus; sie wollen „Geometrarum more" vorgehen und setzen der konkreten Person des Rex das überpersönliche Regnum und die universale Ratio entgegen, die nach Aristotelisch-scholastischer Tradition das Wesen des Gesetzes ausmacht. Der König muß dem Gesetz gehorchen, wie der Körper der Seele gehorcht. Die allgemeine Maßgeblichkeit des Gesetzes ergibt sich daraus, daß das Gesetz (im Gegensatz zum Willen oder Befehl einer konkreten Person) nur Ratio ist und keine cupiditas, keine turbatio hat, während der konkrete Mensch „variis affectibus perturbatur"[2]). In vielen Modifikationen, aber immer mit dem Wesensmerkmal des „Universalen", wird dieser Gesetzesbegriff die Grundlage konstitutionellen Denkens. Grotius bewahrt ihn in der scholastischen Form des Universalen, als des Gegensatzes zu den Singularia[3]).

[1]) Vgl. S. 149 meines Buches über die Diktatur.

[2]) S. 115/116 der Edinburger Ausgabe von 1579.

[3]) De jure belli et pacis, l. I c. III § 6 (benutzt ist die Amsterdamer Ausgabe von 1631). Auch Grotius braucht den Vergleich mit der Mathematik, um seine ablehnende Bewertung der partikulären Tatsache zu begründen.

Die ganze Lehre vom Rechtsstaat beruht auf dem Gegensatz eines generellen, vorher aufgestellten, alle bindenden, ausnahmslos und prinzipiell für alle Zeiten geltenden Gesetzes zu einem von Fall zu Fall und mit Rücksicht auf besondere konkrete Verhältnisse ergehenden persönlichen Befehl. Otto Mayer hat in einer berühmten Darlegung von der „Unverbrüchlichkeit" des Gesetzes gesprochen. Diese Vorstellung vom Gesetz gründet sich auf jene rationalistische Unterscheidung des (jetzt nicht mehr Universellen, sondern) Generellen und des Singulären, und die Vertreter rechtsstaatlichen Denkens sehen ohne weiteres im Generellen an sich den höheren Wert. Bei Locke wird das besonders deutlich in der Form einer Gegenüberstellung von Law und Commission, die im Zentrum seiner Ausführungen steht, und der Klassiker der Philosophie des Rechtsstaats[1]) ist hierbei nur ein Beispiel für die ein Jahrhundert dauernde allgemeine Kontroverse über die Frage, ob das unpersönliche Gesetz oder der König persönlich Souverän sei[2]). Die heute übliche, auf Bodin zurückgehende Definition der Souveränität entstand aus der Erkenntnis, daß es mit Rücksicht auf die konkrete Sachlage immer von neuem notwendig wird, Ausnahmen von dem generell geltenden Gesetz zu machen, und Souverän derjenige ist, der über die Ausnahme entscheidet[3]). Konstitutionelles und absolutistisches Denken haben also an dem Gesetzesbegriff ihren Prüfstein, aber natürlich nicht an dem, was man seit Laband Gesetz in formellem Sinne nennt und wonach alles, was unter Mitwirkung der Volksvertretung zustandekommt, Gesetz heißt, sondern an einem nach logischen Merkmalen bestimmten Satz. Die entscheidende Distinktion bleibt immer, ob das Gesetz ein genereller, rationaler Satz ist oder ein Befehl. Und wenn gerade eine unter Beteiligung der Volksvertretung zustande gekommene Anordnung Gesetz heißt, so hat das seinen

[1]) Für die heute noch ganz unmittelbar praktische Aktualität Lockes sind die Ausführungen bei Erich Kaufmann, Untersuchungsausschuß und Staatsgerichtshof, Berlin 1920, S. 25f., ein glänzendes Beispiel, das auch wegen seiner Bedeutung für den materiellen Gesetzesbegriff hervorgehoben werden muß.

[2]) John Neville Figgis, The divine right of Kings, 2. Auflage, Cambridge 1914.

[3]) Politische Theologie S. 4ff.

Sinn, weil die Volksvertretung, d. h. das Parlament, ihre Beschlüsse im Wege des Parlamentierens, durch Abwägung von Argument und Gegenargument, findet und ihre Beschlüsse infolgedessen logisch einen anderen Charakter haben als ein nur auf Autorität sich gründender Befehl. In schneidender Antithetik ist das in der Definition des Gesetzes von Hobbes ausgesprochen: every man seeth, that some lawes are addressed to all the Subjects in generall, some to particular Provinces; some to particular Vocations; and some to particular Men. Dem Absolutisten scheint es selbstverständlich, „that Law is not Counsell, but Command"[1]), wesentlich Autorität und nicht, wie für den rationalistisch-rechtsstaatlichen Gesetzesbegriff, Wahrheit und Richtigkeit. Autoritas, non Veritas. Bolingbroke, der als Vertreter der Balancentheorie rechtsstaatlich denkt, formuliert den Gegensatz als den von „Government by constitution" und „Government by will" und unterscheidet wieder zwischen Verfassung und Regierung (constitution und government) dahin, daß die Verfassung eine Regel enthalten soll, die immer, *at all times*, gilt, während Regierung das ist, was wirklich geschieht, *at any time*; das eine ist unabänderlich, das andere ändert sich mit Zeit und Umständen usw.[2]). Die ganze im 17. und 18. Jahrhundert herrschende Lehre vom Gesetz als der volonté générale (welcher Wille als solcher für wertvoll gehalten wird im Gegensatz zu jeder volonté particulière) ist als Äußerung dieses rechtsstaatlichen Gesetzesbegriffes zu verstehen. Condorcet ist auch hier der typische Vertreter des aufgeklärten Radikalismus. Alle Tätigkeit, das ganze Leben des Staates, löst sich auf in Gesetz und Anwendung des Gesetzes; auch die Exekutive hat nur die Funktion, „de faire un syllogisme dont la loi est la majeure; un fait plus ou moins générale la mineure; et la conclusion l'application de la loi". Nicht nur die Justiz ist, wie es in dem bekannten Wort von Montesquieu heißt, „la bouche qui prononce les paroles de la loi", sondern auch die Verwaltung[3]). Im Entwurf der girondistischen Verfassung von 1793 sollte das in der Bestimmung festgelegt werden: „Les caractères qui distinguent les lois sont leur généralité et leur durée infinie[1]). Auch die Exekutive will er dahin bringen, daß sie nicht mehr befiehlt, sondern räsoniert. „Les agents executifs n'ordonnent pas, ils raisonnent." Als letztes Beispiel für den zentralen, systematischen Gegensatz sei Hegels Äußerung über die rechtliche Natur des Budgetgesetzes zitiert: das sogenannte Finanzgesetz ist trotz der Mitwirkung der Stände wesentlich eine Regierungsangelegenheit, es heißt nur uneigentlich deshalb Gesetz, weil es den weiten, ja den ganzen Umfang der äußeren Mittel der Regierung umfaßt. „Ein für ein Jahr und jährlich zu gebendes Gesetz leuchtet auch dem gemeinen Menschensinn als unangemessen ein, als welcher das an und für sich Allgemeine als Inhalt eines wahrhaften Gesetzes von einer bloßen Reflexionsallgemeinheit, die nur äußerlich ein seiner Natur nach Vieles umfaßt, unterscheidet[2])."

Das Gesetz, *Veritas* im Gegensatz zu bloßer *Autoritas*, und die generelle richtige Norm im Gegensatz zu dem bloß wirklichen konkreten Befehl, welcher, wie Zitelmann in glänzender Formulierung ausgeführt hat, als Imperativ immer ein individuelles, unübertragbares Moment enthält[3]), werden als etwas Intellektualistisches aufgefaßt zum Unterschied von der Exekutive, die wesentlich Handeln ist. Gesetzgebung ist *deliberare*, Exekutive *agere*. Auch dieser Gegensatz hat seine Geschichte, die mit Aristoteles beginnt, im Rationalismus der französischen Aufklärung die Legislative auf Kosten der Exekutive hervorhebt und für die Exekutive eine prägnante Formel gefunden hat in der Bestimmung der Verfassung vom 5. Fructidor III (Titel IX 275): nul corps armé ne peut délibérer. Am wenigsten doktrinär setzt es der Federalist aus-

[1]) Leviathan, Chap. XXVI, p. 137 der englischen Ausgabe von 1651.

[2]) Dissertation on parties, letter X.

[3]) Darüber die außerordentlich interessanten Ausführungen von Joseph Barthélemy, Le rôle du pouvoir exécutif dans les républiques modernes, Paris 1906 p. 489. Die oben zitierte Äußerung von Condorcet findet sich in seinem Rapport sur le projet girondin, Archives parlementaires, LVIII p. 583 (bei Barthélemy zitiert).

[1]) Titre VII Section II Art. 4 (Duguit-Monnier p. 52): zum Unterschied von Gesetzen sind die Kennzeichen der Dekrete: application locale ou particulière et la nécessité de leur renouvellement à une époque déterminée. Die Verfassung vom 21. 6. 1793 Artikel 54 u. 55 bestimmt den Gesetzesbegriff nach den geregelten Materien.

[2]) Enzyklopädie § 544.

[3]) Irrtum und Rechtsgeschäft S. 201 ff.

einander: Die Exekutive muß in der Hand eines einzigen Mannes liegen, weil ihre Energie und Aktivität davon abhängt; es ist ein allgemeines, von den besten Politikern und Staatsmännern anerkanntes Prinzip, daß Gesetzgebung Deliberation ist und deshalb von einer größeren Versammlung wahrgenommen werden muß, während zur Exekutive Dezision und Wahrung der Staatsgeheimnisse gehören, Dinge, „die in demselben Maße abnehmen, wie die Zahl zunimmt". Dafür werden einige geschichtliche Beispiele beigebracht; dann heißt es weiter: Lassen wir jedoch die Unsicherheiten und Unklarheiten geschichtlicher Betrachtung und halten wir uns einzig an das, was Verstand und gesundes Urteil uns sagen; die Garantien bürgerlicher Freiheit kann man wohl bei der Legislative, nicht bei der Exekutive konsequent durchführen; in der Legislative verhindern die Gegensätze der Meinungen und Parteien vielleicht manchen heilsamen und richtigen Beschluß, dafür hemmt aber die Argumentation der Minderheit Ausschreitungen der Mehrheit, abweichende Meinungen sind hier nützlich und notwendig; anders in der Exekutive, wo es, namentlich im Krieg und während eines Aufruhrs, auf energisches Handeln ankommt, und dazu gehört die Einheit der Dezision[1]).

An dieser verständigen Erwägung des Federalist tritt am deutlichsten hervor, wie wenig in der Balancentheorie daran gedacht war, den für Legislative und Parlament maßgebenden Rationalismus auf die Exekutive auszudehnen und auch sie in Diskussion aufzulösen. Der Rationalismus dieses Denkens weiß eben auch zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen (wenn man das einer Rationalisierung nicht Zugängliche so nennen will) eine Balance zu halten, ist auch hier Vermittlung und in gewissem Sinne Kompromiß, so wie der Deismus als ein metaphysisches Kompromiß aufgefaßt werden kann[2]). Dagegen hob der absolute

[1]) Hamilton in Nr. LXX vom 18. 3. 1788.

[2]) Daß der Deismus Gott als eine außerweltliche Instanz beibehält, ist für die Balancenvorstellungen von großer Bedeutung. Es ist ein Unterschied, ob ein Dritter die Balance hält oder ob die Balancierung aus den Gegengewichten heraus sich von selbst ergibt. Typisch für die erste Vorstellung (und wichtig für die Balancentheorie von Bolingbroke) ist der Ausspruch von Swift aus dem Jahre 1701: Die „balance of power" supposes three things: First, the part which is held, together with the hand, that holds it; and then two scales, with whatever is weighted therein. (Ich verdanke den Hinweis auf dies Zitat Herrn Dr. Eduard Rosenbaum; vgl. Weltwirtschaftliches Archiv, 18. Bd. Oktober 1922 S. 423.)

Rationalismus Condorcets die Teilung der Gewalten auf und vernichtete sowohl die in ihr liegende Vermittlung und Mediierung der Staatsgewalt, als auch die Selbständigkeit von Parteien. Seinem Radikalismus erscheint die komplizierte Balancierung der amerikanischen Verfassungen subtil und schwerfällig, eine Konzession an die Besonderheiten jedes Landes, eins von den Systemen, „où l'on veut forcer les lois et par conséquent la vérité, la raison, la justice"[1]), und wo man für die Vorurteile und Torheiten der einzelnen Völker die allgemein menschliche „législation raisonnable" opfert. Ein solcher Rationalismus führte zur Aufhebung der Balance, zur Diktatur der Vernunft. Gemeinsam ist beiden die Identifikation von Gesetz und Wahrheit; aber der relative Rationalismus der Balancentheorie beschränkt sich auf Legislative und Parlament, konsequenterweise innerhalb des Parlamentes wieder auf eine nur relative Wahrheit. Eine durch den Gegensatz der Parteien bewirkte Balancierung der Meinungen kann sich infolgedessen niemals auf absolute Fragen der Weltanschauung erstrecken, sondern nur Dinge betreffen, die ihrer relativen Natur nach für einen derartigen Prozeß geeignet sind. Kontradiktorische Gegensätze heben den Parlamentarismus auf, und seine Diskussion setzt eine gemeinsame, nichtdiskutierte Grundlage voraus. Weder die Staatsgewalt noch irgendeine metaphysische Überzeugung darf in unmittelbarer Apodiktizität auftreten; alles muß in dem absichtlich komplizierten Prozeß der Balancierung vermittelt werden. Das Parlament aber ist der Platz, wo man deliberiert, d. h. in einem diskursiven Vorgang, durch die Erörterung von Argument und Gegenargument, die relative Wahrheit gewinnt. Wie für den Staat eine Mehrheit der Gewalten notwendig ist, so braucht jede parlamentarische Körperschaft eine Mehrzahl von Parteien.

Im deutschen Liberalismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbinden sich diese Ideen bereits mit geschichtlichem Denken. Doch konnte die Balancentheorie in ihrer alles vermittelnden Elastizität auch geschichtliches Denken ihrem System

[1]) Oeuvres XIII p. 18.

einfügen. Es ist von großem Interesse, wie im deutschen Liberalismus des 19. Jahrhunderts die mechanische Vorstellung von der Balance sich in eigenartiger Weise zu einer Lehre von einer organischen Vermittlung entwickelt und deshalb auch immer die Möglichkeit hat, die überragende, die Einheit des Staates repräsentierende Person des Fürsten gelten zu lassen. Während in der deutschen Romantik die liberale Diskussion zum ewigen Gespräch wird, ist sie im philosophischen System Hegels die Selbstentwicklung des Bewußtseins aus Positionen und Negationen zu immer neuen Synthesen. Die ständische, auf nur beratende Mitwirkung beschränkte Vertretung des Volkes hat bei Hegel die Bestimmung, „daß das öffentliche Bewußtsein als empirische Allgemeinheit der Ansichten und Gedanken der Vielen darin zur Existenz komme"; die Stände sind ein vermittelndes Organ zwischen der Regierung und dem Volk, sie haben nur eine Mitwirkung bei der Gesetzgebung; durch die Öffentlichkeit ihrer Verhandlungen erhält das „Moment der allgemeinen Kenntnis seine Ausdehnung", durch die „Eröffnung dieser Gelegenheit von Kenntnissen, kommt die öffentliche Meinung erst zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten und damit erst zu einer Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urteilen". So ist diese Art Parlamentarismus „ein Bildungsmittel, und zwar eines der größten"[1]). Über den Wert der Öffentlichkeit und der öffentlichen Meinung macht Hegel die sehr charakteristischen Ausführungen: „Die Öffentlichkeit der Ständeversammlung ist ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel, und das Volk lernt daran am meisten das Wahrhafte seiner Interessen kennen"; die Öffentlichkeit ist „das größte Bildungsmittel für Staatsinteressen überhaupt". Dadurch entsteht erst die Lebendigkeit staatlichen Interesses und eine öffentliche Meinung, die nach Hegel, die „unorganische Weise" ist, „wie sich das, was ein Volk will und meint, zu erkennen gibt". In der Parteilehre des deutschen Liberalismus zeigt sich ebenfalls die Verbindung mit Vorstellungen organischen Lebens. Man unterscheidet zwischen Parteien und Faktionen; diese sind das Zerrbild der Partei, während

[1]) Rechtsphilosophie §§ 301, 314, 315, das weiter im Text folgende Zitat Zusatz zu § 315 und zu § 316 der Rechtsphilosophie.

die wahren Parteien der Ausdruck „lebendigen und mehrseitigen Anteils am öffentlichen Wesen" sind und durch eine „lebendige Durchkämpfung für die richtige Erledigung von Staatsfragen sorgen"[1]). Bluntschli, der F. Rohmers Parteienlehre übernimmt, sagt, daß eine Partei nicht ohne eine Gegenpartei bestehen kann, daß nur der Fürst und die Beamten (diese wenigstens als solche, nicht als Privatpersonen) keiner Partei angehören dürfen, weil der Staat und seine Organe über den Parteien stehen. „Das Staatsrecht weiß nichts von Parteien; die ruhige, feste Staatsordnung ist die gemeinsame feste Ordnung für alle, welche das Parteigetriebe und die Parteikämpfe beschränkt . . . Erst wenn die Bewegung des neuen freien Lebens, also die Politik, beginnt, treten die Parteien hervor." Die Parteien sind für ihn (nach Rohmer) Analogien der verschiedenen Lebensalter. Auch bei ihm herrscht noch die Vorstellung, der Lorenz von Stein eine klassische Darstellung gegeben hat, daß zum Leben des Staates, wie zu jedem Leben, eine Fülle von Widersprüchen gehört und diese erst die Dynamik wirklichen Lebendigseins ausmachen[2]).

Hier hat der liberale Gedanke sich mit einem spezifisch deutschen „organischen" Denken vereinigt und die mechanistische Vorstellung der Balance überwunden. Doch konnte man auch mit Hilfe dieses organischen Denkens die Idee des Parlamentarismus noch halten. Kritisch wurde ihre Situation mit der Forderung einer parlamentarischen Regierung, wie sie Mohl vertreten hat, weil der Gesichtspunkt des dialektisch-dynamischen Prozesses der Diskussion sich wohl auf die Legislative, aber kaum auf die Exekutive übertragen läßt und nur das Gesetz, nicht der Befehl, eine Wahrheit und Gerechtigkeit sein kann, die durch balancierende Vermittlung und öffentliche Diskussion gewonnen wird. In Einzelheiten bleibt in den Schlußfolgerungen die alte Vorstellung vom Parlament gewahrt, ohne daß man sich ihres systematischen Zusammenhanges noch recht bewußt wäre. Bluntschli führte z. B. als ein wesentliches Merkmal des modernen Parlaments auf, daß

[1]) Mohl, Enzyklopädie der Staatswissenschaften, 2. Aufl. Tübingen 1872 S. 655.

[2]) Bluntschli, Artikel „Politische Parteien" in seinem Staatswörterbuch. Über Lorenz von Stein vgl. meine Politische Theologie, S. 53.

es nicht, wie die alte ständische Vertretung, seine Geschäfte durch Ausschüsse erledigen dürfe[1]). Das ist durchaus richtig; nur ergibt sich die Begründung aus den ihm schon nicht mehr gegenwärtigen Prinzipien der Öffentlichkeit und der Diskussion.

Es sind die beiden Prinzipien, auf denen in einem überaus konsequenten und umfassenden System konstitutionelles Denken und Parlamentarismus beruhen. Dem Gerechtigkeitsgefühl einer ganzen Epoche erschienen sie wesentlich und unumgänglich. Was die durch Öffentlichkeit und Diskussion garantierte Balance eigentlich bewirken sollte, war nicht weniger als Wahrheit und Gerechtigkeit selbst. Durch Öffentlichkeit und Diskussion allein hielt man die bloß tatsächliche Macht und Gewalt — für den liberalen Rechtsstaat das an sich Böse, the way of beasts, wie Locke sagt — für überwunden, damit das Recht allein die Macht habe. Es gibt ein überaus kennzeichnendes Wort für diese Denkweise: la discussion substituée à la force. In dieser Formulierung stammt es von einem keineswegs genialen, nicht einmal bedeutenden, aber vielleicht auch darin typischen Anhänger des Bürgerkönigtums, der auch die Schlußkette des ganzen konstitutionellen und parlamentarischen Glaubens formuliert hat: Aller Fortschritt, auch der soziale Fortschritt, verwirklicht sich „par les institutions représentatives c'est-à-dire par la liberté régulière — par des discussions publiques, c'est à-dire par la raison“[2]).

Die Wirklichkeit des parlamentarischen und parteipolitischen Lebens und die allgemeine Überzeugung sind heute von solchem Glauben weit entfernt. Große politische und wirtschaftliche Entscheidungen, in denen heute das Schicksal der Menschen liegt, sind nicht mehr (wenn sie es jemals gewesen sein sollten) das Ergebnis einer Balancierung der Meinungen in öffentlicher Rede und Gegenrede und nicht das Resultat parlamentarischer Debatten. Die Beteiligung der Volksvertretung an der Regierung, die parlamentarische Regierung, hat sich gerade als das wichtigste Mittel erwiesen, die alte Idee des Parlamentarismus auf-

[1]) Allgemeines Staatsrecht, I. Bd. München 1868, S. 488.

[2]) Eugène Forcade, Études historiques, Paris 1853 (in der Besprechung von Lamartines Geschichte der Revolution von 1848 — geschrieben 1849).

zuheben. Natürlich, wie die Dinge heute tatsächlich liegen, ist es praktisch ganz unmöglich, anders als mit Ausschüssen und immer engeren Ausschüssen zu arbeiten und schließlich überhaupt das Plenum des Parlaments, d. h. seine Öffentlichkeit, seinem Zweck zu entfremden und dadurch notwendig zu einer Fassade zu machen. Es mag sein, daß es praktisch nicht anders geht. Aber man muß dann wenigstens so viel Bewußtsein der geschichtlichen Situation haben, um zu sehen, daß der Parlamentarismus dadurch seine geistige Basis verliert und das ganze System von Rede-, Versammlungs- und Preßfreiheit und parlamentarischen Immunitäten und Privilegien jeder ratio entbehrt. Engere und engste Ausschüsse von Parteien oder von Parteikoalitionen beschließen hinter verschlossenen Türen, und was die Vertreter großkapitalistischer Interessenkonzerne im engsten Komitee abmachen, ist für das tägliche Leben und Schicksal von Millionen Menschen vielleicht noch wichtiger als jene politischen Entscheidungen. Im Kampf mit der Geheimpolitik absoluter Fürsten ist der Gedanke des modernen Parlamentarismus, die Forderung einer Kontrolle und der Glaube an Öffentlichkeit und Publizität entstanden; das Freiheits- und Gerechtigkeitsgefühl der Menschheit empörte sich gegen eine Arkanpraxis, die in geheimen Beschlüssen über das Schicksal der Völker entschied. Aber wie harmlos und idyllisch sind die Objekte jener Kabinettspolitik des 17. und 18. Jahrhunderts neben den Schicksalen, um die es sich heute handelt, und die heute der Gegenstand aller Arten von Geheimnissen sind. Vor dieser Tatsache mußte der Glaube an die diskutierende Öffentlichkeit eine furchtbare Desillusion erfahren. Es gibt heute sicher nicht viele Menschen, die auf die alten liberalen Freiheiten, auf Rede- und Preßfreiheit verzichten wollen. Auf dem europäischen Kontinent werden trotzdem nicht mehr viele sein, die glauben, jene Freiheiten existierten noch, wo sie den Inhabern der wirklichen Macht wirklich gefährlich werden könnten. Am wenigsten wird es noch den Glauben geben, daß aus Zeitungsartikeln, Versammlungsreden und Parlamentsdebatten die wahre und richtige Gesetzgebung und Politik entstehe. Das ist aber der Glaube an das Parlament selbst. Sind Öffentlichkeit und Diskussion in der tatsächlichen Wirklichkeit des parlamentarischen Betriebes zu einer

leeren und nichtigen Formalität geworden, so hat auch das Parlament, wie es sich als Institut bisher entwickelt hat, seine geistesgeschichtliche Grundlage und seinen Sinn verloren.

III. Die Diktatur im marxistischen Denken.

Auf dem europäischen Kontinent hatte der konstitutionelle Parlamentarismus sein klassisches Zeitalter im Bürgerkönigtum von Louis Philippe und seinen klassischen Repräsentanten in Guizot. Die alte Monarchie und Aristokratie waren für ihn überwunden, die herannahende Demokratie ein chaotischer Strom, gegen den man einen Damm bauen mußte. Zwischen beiden schwebte als richtige Mitte das konstitutionell-parlamentarische Bürgerkönigtum. Alle sozialen Fragen sollten in verständiger öffentlicher Debatte durch das Parlament gelöst werden; das Wort „juste-milieu" kam aus dem innersten Kern dieses Denkens, und ein Begriff wie Bürgerkönigtum enthält schon in seinem Wort eine ganze Welt von juste-milieu und prinzipiellem Kompromiß. Gegenüber diesem parlamentarischen Konstitutionalismus, nicht gegenüber der Demokratie, wird der den Parlamentarismus aufhebende Begriff der Diktatur wieder aktuell. Das kritische Jahr 1848 war ein Jahr der Demokratie und der Diktatur zu gleicher Zeit. Beides stand im Gegensatz zum bürgerlichen Liberalismus des parlamentarischen Denkens.

Diskutierend, balancierend, prinzipiell vermittelnd hielt sich dies Denken zwischen zwei Gegnern, die ihm beide mit solcher Energie entgegentraten, daß die vermittelnde Diskussion nur wie ein Interim zwischen blutigen Entscheidungskämpfen erschien. Beide Gegner antworteten mit einer Aufhebung der Balance, mit Unmittelbarkeit und Apodiktizität, d. h. mit Diktatur. Es gibt, in groben Stichworten provisorisch charakterisiert, eine Apodiktizität des Rationalismus und eine andere des Irrationalen. Für die aus einem unmittelbaren, seiner selbst absolut gewissen Rationalismus geborene Diktatur lag bereits eine Tradition vor: die Erziehungsdiktatur der Aufklärung, der philosophische Jakobinismus, die Zwingherrschaft des Verstandes, eine aus rationalistischem und klassizistischem Geist entspringende formale Einheit, das „Bündnis

der Philosophie mit dem Säbel"[1]). Mit Napoleon schien das erledigt zu sein und durch den neuerwachenden historischen Sinn geistesgeschichtlich überwunden. Aber in geschichtsphilosophischer Form bestand die Möglichkeit einer rationalistischen Diktatur weiter und war als politische Idee lebendig. Ihr Träger war der radikale Marxistische Sozialismus, dessen letzte metaphysische Evidenz sich auf dem Boden von Hegels Geschichtslogik aufbaut.

Daß der Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft überging, bedeutet nicht, daß er auf die Diktatur verzichtete. Es ist ein bemerkenswertes Symptom, daß seit dem Weltkrieg einige radikale Sozialisten und Anarchisten glaubten, zur Utopie zurückkehren zu müssen, um dem Sozialismus den Mut zur Diktatur zu retten. Das zeigt, wie sehr die Wissenschaft aufgehört hat, für die heutige Generation die evidente Grundlage sozialen Lebens zu sein. Aber es beweist nicht, daß nicht auch im wissenschaftlichen Sozialismus die geistige Möglichkeit einer Diktatur liegt. Nur muß das Wort Wissenschaft richtig verstanden und nicht auf eine bloß exakt-naturwissenschaftliche Technizität beschränkt werden. Im wissenschaftlichen Sozialismus hat der rationalistische Glaube der Aufklärung sich noch ungeheuer überboten und einen neuen, beinahe phantastischen Anlauf genommen, der, wenn er seine alte Energie hätte bewahren können, sich an Intensität wohl mit dem Rationalismus der Aufklärung messen durfte.

Erst als er sich wissenschaftlich wußte, glaubte der Sozialismus die Garantie einer im Wesentlichen untrüglichen Einsicht zu haben und konnte er sich ein Recht auf Gewaltanwendung zusprechen. Geschichtlich tritt das Bewußtsein der Wissenschaftlichkeit seit 1848 auf, das heißt, seitdem der Sozialismus eine politische Größe wurde, die hoffen konnte, ihre Ideen eines Tages zu verwirklichen. In dieser Art Wissenschaftlichkeit verbinden sich daher praktische und theoretische Vorstellungen. Oft soll wissenschaftlicher Sozialismus nur etwas Negatives bedeuten, die Ablehnung

[1]) „Die Philosophie spielte bei diesem Bündnis im 19. Jahrhundert — wie einst bei ihrem Bündnis mit der Kirche — nur eine bescheidene Rolle; gleichwohl wird sie nicht so bald auf dieses Bündnis verzichten können." H. Pichler, Zur Philosophie der Geschichte, Tübingen 1922 S. 16.

der Utopie, und nur besagen, daß man entschlossen ist, nunmehr bewußt in die politische und soziale Wirklichkeit einzugreifen und sie, statt von außen nach Phantasien und erdichteten Idealen, nach ihren eigenen, richtig erkannten, immanenten Bedingungen zu gestalten. Es kommt hier darauf an, von den vielen Seiten und Möglichkeiten des Sozialismus sein letztes, im geistigen Sinne entscheidendes Argument zu suchen, die letzte Evidenz sozialistischen Glaubens. Der überzeugte Marxismus ist sich bewußt, die richtige Erkenntnis sozialen, ökonomischen und politischen Lebens und eine daraus sich ergebende richtige Praxis gefunden zu haben, das soziale Leben objektiv in allen seinen sachlichen Notwendigkeiten aus seiner Immanenz richtig zu erfassen und dadurch zu beherrschen. Weil nun bei Marx wie bei Engels und wohl bei jedem eines intellektuellen Fanatismus fähigen Marxisten das Bewußtsein der Eigenart geschichtlicher Entwicklung lebendig ist, kann man ihre Wissenschaftlichkeit nicht den zahlreichen Versuchen gleichsetzen, naturwissenschaftliche Methode und Exaktheit auf Probleme der Sozialphilosophie und der Politik zu übertragen. Zwar schreibt der populäre Marxismus gern von der naturwissenschaftlichen Exaktheit seines Denkens, von der „eisernen Notwendigkeit", mit der die Dinge kraft historisch-materialistischer Gesetze kommen, und viele bürgerliche Sozialphilosophen haben sich damit beschäftigt, das umständlich zu widerlegen, darzutun, daß man geschichtliche Dinge nicht so berechnen kann, wie die Astronomie den Lauf der Gestirne berechnet, und daß es jedenfalls — die „eiserne Notwendigkeit" zugegeben — sonderbar wäre, eine Partei zwecks Herbeiführung der kommenden Sonnenfinsternis zu organisieren. Aber der Rationalismus Marxistischen Denkens hat noch eine andere, für den Begriff der Diktatur wichtige Seite und geht nicht auf in einer Wissenschaftlichkeit, die mit Hilfe von Naturgesetzen und streng deterministischer Weltanschauung eine Methode gewinnen will, um die Naturgesetzlichkeit zum Vorteil des Menschen zu benutzen, etwa so, wie mit jeder exakten Naturwissenschaftlichkeit eine Technik verbunden ist. Wenn darin das Wissenschaftliche des Sozialismus läge, so wäre der Sprung ins Reich der Freiheit nur ein Sprung ins Reich absoluter Technizität. Es wäre der alte Rationalismus der Aufklärung und einer der seit dem 18. Jahrhundert beliebten Versuche, eine Politik von mathematischer und physikalischer Exaktheit zu gewinnen, mit dem einzigen Unterschied, daß der starke Moralismus, der im 18. Jahrhundert noch herrscht, theoretisch aufgegeben wäre. Das Resultat müßte, wie bei jedem Rationalismus, eine Diktatur der führenden Rationalisten sein.

Gerade das philosophisch-metaphysisch Faszinierende der Marxistischen Geschichtsphilosophie und Soziologie liegt aber nicht in der Naturwissenschaftlichkeit, sondern in der Art und Weise, wie er den Gedanken der dialektischen Entwicklung der Menschheitsgeschichte beibehält und diese als einen konkreten, einmaligen, durch immanente organische Kraft sich aus sich selbst produzierenden antithetischen Prozeß betrachtet. Daß die Entwicklung ins Ökonomisch-Technische verlegt wird, ändert nichts an der Struktur dieses Denkens und ist nur eine Transponierung, die psychologisch aus einer Intuition für die politische Bedeutung wirtschaftlicher Faktoren, systematisch aus dem Bestreben entsteht, die in der Technik sich äußernde menschliche Aktivität zu befreien und zum Herrn des geschichtlichen Geschehens, zum Herrn über die Irrationalität des Schicksals zu machen. Nur dialektisch ist der „Sprung in das Reich der Freiheit" zu verstehen. Mit Hilfe der Technik allein könnte er nicht unternommen werden. Sonst müßte man doch vom Marxistischen Sozialismus verlangen, daß er statt politischer Aktionen besser eine neue Maschine erfände, und es wäre bedenklich, daß auch in der kommunistischen Gesellschaft der Zukunft neue technische und chemische Erfindungen gemacht würden, die dann wiederum die Grundlage dieser kommunistischen Gesellschaft ändern und eine Revolution notwendig machen könnten, wie es überhaupt eigentlich sonderbar ist, einmal anzunehmen, die Zukunftsgesellschaft müsse die technische Entwicklung ungeheuer fördern und beschleunigen und andererseits doch vor jeder Gefahr einer Neubildung von Klassen dauernd geschützt sein. Vielmehr wird, nach Marxistischem Glauben, die Menschheit sich ihrer selbst bewußt werden, und zwar durch eine richtige Erkenntnis der sozialen Wirklichkeit. Dadurch gewinnt das Bewußtsein einen absoluten Charakter. Es handelt sich also hier um einen Rationalismus, welcher die Hegelianische Evolution in sich umfaßt und in

seiner Konkretheit eine Evidenz hat, deren der abstrakte Rationalismus der Aufklärung nicht fähig war. Die Marxistische Wissenschaftlichkeit will den kommenden Dingen nicht die mechanische Sicherheit eines mechanisch berechneten und mechanisch gemachten Erfolges geben, sondern läßt sie im Strom der Zeit und in der konkreten Wirklichkeit des sich aus sich selbst produzierenden geschichtlichen Geschehens.

Das Verständnis für die konkrete Geschichtlichkeit war ein Gewinn, den Marx niemals aufgegeben hat. Aber der Rationalismus Hegels hatte den Mut, auch die Geschichte selbst zu konstruieren. Für einen aktiven Menschen konnte es dann kein anderes Interesse mehr geben, als die gegenwärtige Epoche und den gegenwärtigen Moment unbedingt sicher zu erfassen. Mit Hilfe einer dialektischen Geschichtskonstruktion war das wissenschaftlich möglich. Die Wissenschaftlichkeit des Marxistischen Sozialismus beruht also auf dem Prinzip der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Nicht um zu zeigen, daß Marx von Hegel abhängig ist und um die hierüber angestellten Erörterungen zu vermehren, sondern um den Kern der Marxistischen Argumentation und ihren spezifischen Begriff der Diktatur zu bestimmen, muß davon ausgegangen werden. Es wird sich ergeben, daß hier eine bestimmte Art metaphysischer Evidenz vorliegt, die zu bestimmten soziologischen Konstruktionen und zu einer rationalistischen Diktatur führt.

Zwar besteht eine Schwierigkeit, dialektische Entwicklung und Diktatur miteinander zu verbinden. Denn die Diktatur scheint eine Unterbrechung der kontinuierlichen Reihenfolge der Entwicklung zu sein, ein mechanischer Eingriff in die organische Evolution. Entwicklung und Diktatur schließen sich anscheinend gegenseitig aus. Der unendliche Prozeß des dialektisch in Gegensätzen sich entwickelnden Weltgeistes mußte auch seinen eigenen Gegensatz, die Diktatur, in sich einbeziehen und ihm dadurch sein Wesen, die Entscheidung, nehmen. Die Entwicklung geht ununterbrochen weiter, und Unterbrechungen müssen ihr als Negationen dienen, um sie weiterzuführen. Das Wesentliche ist, daß niemals von außen her, außerhalb der Immanenz der Entwicklung, eine Ausnahme eintritt. Von Diktatur in dem Sinne einer die Entwicklung wie die Diskussion unterbrechenden moralischen Entscheidung

kann allerdings in der Hegelschen Philosophie nicht die Rede sein. Auch die entgegengesetzten Dinge durchdringen sich und werden der übergreifenden Entwicklung einverleibt. Das Entweder-Oder der moralischen Entscheidung, die entschiedene und entscheidende Disjunktion, hat in diesem System keine Stelle. Auch das Diktat des Diktators wird ein Moment in der Diskussion und in der unbeirrt weitergehenden Entwicklung. Wie alles andere, so wird eben auch das Diktat in der Peristaltik dieses Weltgeistes verdaut. Hegels Philosophie hat keine Ethik, die eine absolute Trennung von Gut und Böse begründen könnte. Gut ist für sie, was im jeweiligen Stadium des dialektischen Prozesses das Vernünftige und damit das Wirkliche ist. Gut ist (ich übernehme hier eine treffende Formulierung von Chr. Janentzki) „das Zeitgemäße" im Sinne richtiger dialektischer Erkenntnis und Bewußtheit. Wenn die Weltgeschichte das Weltgericht ist, so ist sie ein Prozeß ohne letzte Instanz und ohne definitives disjunktives Urteil. Das Böse ist unwirklich und nur insoweit denkbar, als etwas Unzeitgemäßes denkbar ist, also vielleicht erklärlich als eine falsche Abstraktion des Verstandes, eine vorübergehende Verwirrung einer in sich selbst beschränkten Partikularität. In diesem, theoretisch wenigstens, kleinen Spielraum, d. h. nur zur Beseitigung des Unzeitgemäßen, des falschen Scheines, wäre eine Diktatur möglich. Sie wäre etwas Nebensächliches und Beiläufiges; nicht die wesentliche Negation eines Wesentlichen, sondern Erledigung eines belanglosen Abfalles. Anders als nach der rationalistischen Philosophie Fichtes wird hier eine Zwingherrschaft abgelehnt. Gegen Fichte sagt Hegel, daß es eine gewaltsame Abstraktion wäre, von der Welt anzunehmen, sie sei von Gott verlassen und warte darauf, daß wir einen Zweck in sie hineinbringen und sie nach einem abstrakten „wie es sein soll" aufbauen. Das Sollen ist ohnmächtig. Was berechtigt ist, macht sich auch geltend, und was nur sein soll, ohne zu sein, ist nicht wahr und eine subjektive Meisterung des Lebens.

Der wichtigste Schritt, den das 19. Jahrhundert über den Rationalismus des 18. hinausgetan hat, liegt in diesem Gegensatz von Hegel und Fichte. Eine Diktatur ist nicht mehr möglich, weil die Absolutheit der moralischen Disjunktion sich auflöst. Dennoch bleibt die Hegelische Philosophie nur eine konsequente Fort-

führung und Steigerung des alten Rationalismus. Erst die bewußte menschliche Tat macht den Menschen zu dem, was er ist, und treibt ihn aus der natürlichen Endlichkeit des „An-sich-Seins" auf die höhere Stufe des „Für-sich"; was er nach seiner Anlage ist, muß er bewußt werden, um nicht in den Zufälligkeiten und Eigenwilligkeiten des Empirischen zu verharren, damit nicht der unaufhaltsame Schwung des weltgeschichtlichen Geschehens über ihn hinweggeht. Solange diese Philosophie in der Kontemplation bleibt, hat sie allerdings keinen Raum für eine Diktatur. Das ändert sich, sobald sie von aktiven Menschen ernst genommen wird. In der konkreten politischen und soziologischen Praxis werden die Menschen, die eine höhere Bewußtheit haben und sich als die Träger jenes großen Schwunges fühlen, über den Widerstand der Beschränktheit hinweggehen und das „sachlich Notwendige" durchsetzen. Ihr Wille wird auch hier den Unfreien zur Freiheit zwingen. Das ist, in der konkreten Wirklichkeit, eine Erziehungsdiktatur, nur daß, wenn die Geschichte immer weiter gehen soll, ewig die gewaltsame Beseitigung des Sachwidrigen notwendig sein kann, also die Diktatur permanent wird. Auch hier zeigt sich, daß die allgemeine Doppelseitigkeit, die nach Hegels Philosophie in allem Geschehen liegt, vor allem in ihr selber steckt: ihr Entwicklungsbegriff kann die Diktatur ebensogut aufheben wie in Permanenz erklären. Doch bleibt immer, für die Aktivität des Menschen, die Argumentation, daß die höhere Stufe bewußt über die niedere eine Herrschaft ausübt, und das kommt im praktischen Resultat der rationalistischen Erziehungsdiktatur gleich. Auch der Hegelianismus vernichtet dabei, wie jedes rationalistische System, den Einzelnen als etwas Zufälliges und Wesenloses und erhebt systematisch das Ganze zum Absoluten.

Der Weltgeist faßt sich auf der jeweiligen Stufe seiner Bewußtheit zunächst immer nur in wenigen Köpfen. Das Gesamtbewußtsein der Epoche tritt nicht mit einem Schlag bei allen Menschen und auch nicht bei allen Mitgliedern des führenden Volkes oder der führenden sozialen Gruppe auf. Immer wird es einen Vortrupp des Weltgeistes geben, eine Spitze der Entwicklung und der Bewußtheit, eine Avantgarde, die das Recht zur Tat hat, weil sie die richtige Erkenntnis und Bewußtheit hat — nicht

als Auserwählte eines persönlichen Gottes, aber als Moment in der Entwicklung, aus deren Immanenz sie keineswegs heraustreten will, oder, nach dem vulgären Bilde, als Geburtshelfer der kommenden Dinge. Die welthistorische Persönlichkeit — Theseus, Cäsar, Napoleon — ist ein Instrument des Weltgeistes. Ihr Diktat beruht darauf, daß sie im historischen Moment steht. Die Weltseele, die Hegel damals 1806 in Jena reiten sah, war ein Soldat und kein Hegelianer. Es war ein Repräsentant des Bündnisses der Philosophie mit dem Säbel, nur von der Seite des Säbels her. Aber es waren Hegelianer, die aus dem Bewußtsein, ihre Zeit richtig erkannt zu haben, eine politische Diktatur forderten, in der sie, wie sich von selbst versteht, die Diktatoren sein würden. Sie waren, nicht anders wie Fichte, „erbötig, aller Welt den Beweis zu führen, daß ihre Einsicht untrüglich sei", und hatten deshalb das Recht zur Diktatur. —

Was von Hegels Philosophie gesagt wurde, daß sie eine Seite hat, deren praktische Konsequenz zu einer rationalistischen Diktatur führen könnte, gilt auch für den Marxismus, und zwar ist die Art Evidenz, auf die sich die metaphysische Sicherheit seiner Diktatur gründet, ganz im Rahmen Hegelischer Geschichtskonstruktion geblieben. Weil die wissenschaftlichen Interessen von Marx sich später ausschließlich zum Nationalökonomischen wandten (auch das lag, wie gleich gezeigt werden soll, in der Konsequenz Hegelischen Denkens) und der entscheidende Begriff der Klasse nicht in das geschichtsphilosophische und soziologische System hineingearbeitet ist, konnte eine oberflächliche Betrachtung das Wesentliche des Marxismus in die materialistische Geschichtsauffassung verlegen. Aber schon im kommunistischen Manifest, dessen Linien immer grundlegend geblieben sind, zeigt sich die eigentliche Geschichtskonstruktion. Daß die Weltgeschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen ist, wußte man längst; darin liegt wirklich nicht das Neue des kommunistischen Manifestes. Auch der Bourgeois war als hassenswerte Figur 1848 längst bekannt, und es gab damals kaum einen bedeutenden Literaten, der das Wort nicht als Schimpfwort gemeint hätte. Neu und faszinierend war am kommunistischen Manifest etwas anderes: die systematische Konzentrierung des Klassenkampfes zu einem einzigen, letzten

Kampf der Menschheitsgeschichte, zu dem dialektischen Höhepunkt der Spannung: Bourgeoisie und Proletariat. Die Gegensätze vieler Klassen werden zu einem einzigen vereinfacht. An die Stelle der früheren zahlreichen Klassen, selbst an die Stelle der von Marx in den nationalökonomischen Ausführungen des „Kapitals" noch anerkannten drei Klassen Ricardos (Kapitalisten, Grundbesitzer, Lohnarbeiter) tritt ein einziger Gegensatz. Die Vereinfachung bedeutet eine gewaltige Steigerung der Intensität. Sie ergab sich mit systematischer und methodischer Notwendigkeit. Weil der Gang der Entwicklung dialektisch und daher logisch ist, auch wenn seine Basis ökonomisch bleibt, muß sich im letzten kritischen, absolut entscheidenden Wendepunkt der Weltgeschichte eine einfache Antithese ergeben. So entsteht die größte Spannung des weltgeschichtlichen Moments. In der logischen Vereinfachung liegt die letzte Steigerung nicht nur des wirklichen Kampfes, sondern auch des gedanklichen Gegensatzes. Alles muß aufs äußerste getrieben werden, damit es aus dialektischer Notwendigkeit umschlagen muß. Der ungeheuerste Reichtum muß dem ungeheuersten Elend gegenüberstehen, die alles-besitzende Klasse der nichtsbesitzenden, der Bourgeois, der nur besitzt, nur hat und nichts Menschliches mehr ist, dem Proletarier, der nichts hat und nur noch ein Mensch ist. Ohne die Dialektik der Hegelschen Philosophie ließe es sich nach den bisherigen Erfahrungen der Geschichte durchaus denken, daß der Zustand der Verelendung jahrhundertelang besteht und schließlich die Menschheit in allgemeiner Dumpfheit untergeht oder eine neue Völkerwanderung das Antlitz der Erde ändert. Die kommunistische Gesellschaft der Zukunft, die höhere Stufe einer klassenlosen Menschheit, ist also nur dann evident, wenn der Sozialismus die Struktur Hegelscher Dialektik beibehält. Dann allerdings muß die Unmenschlichkeit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung notwendig ihre eigene Negation aus sich selbst produzieren.

Auch Lassalle suchte unter dem Eindruck dieser Dialektik die Spannung antithetisch zum Äußersten zu treiben, wenn auch bei ihm wohl ein mehr rhetorischer als denkerischer Trieb wirksam war, als er (gegen Schulze-Delitzsch) sagte: „Ricardo ist der größte Theoretiker der Bourgeoisökonomie, er hat sie zum Gipfel, das heißt zum Abgrund, geführt, wo vermöge ihrer eigenen theoretischen Entwicklung selbst weiter nichts übrigbleibt als umzuschlagen in die Sozialökonomie." Die Bourgeoisie muß also ihre äußerste Intensität erreichen, bevor die Gewißheit eintreten kann, daß ihre letzte Stunde gekommen ist. In dieser wesentlichen Vorstellung sind Lassalle und Marx durchaus einig. Erst die Vereinfachung der Gegensätze zum letzten absoluten Klassengegensatz bringt in den dialektischen Prozeß den absolut kritischen Moment. Aber noch mehr: Woher jene Gewißheit, daß dieser Moment vorhanden und die letzte Stunde der Bourgeoisie wirklich gekommen ist? Wenn man die Art Evidenz untersucht, mit welcher der Marxismus hier argumentiert, so erkennt man eine dem Hegelischen Rationalismus typische Selbstgarantie. Die Konstruktion geht davon aus, daß die Entwicklung ein immer steigendes Bewußtsein bedeutet, und sieht in der eigenen Gewißheit dieses Bewußtseins den Beweis dafür, daß sie richtig ist. Die dialektische Konstruktion steigender Bewußtheit zwingt den konstruierenden Denker, sich selbst mit seinem Denken als die Spitze der Entwicklung zu denken. Das bedeutet für ihn gleichzeitig die Überwindung des von ihm restlos Erkannten, des als historische Vergangenheit hinter ihm liegenden Stadiums. Er würde nicht richtig denken und sich selbst widersprechen, wenn nicht in ihm die Entwicklung sich am tiefsten bewußt würde. Daß eine Epoche im menschlichen Bewußtsein erfaßt wird, erbringt für die historische Dialektik den Beweis, daß die erkannte Epoche historisch erledigt ist. Denn das Antlitz dieses Denkers ist ins Historische, d. h. in das Vergangene und das vergehend Gegenwärtige, gekehrt; nichts ist falscher als die populäre Meinung, der Hegelianer glaube die Zukunft voraussagen zu können wie ein Prophet. Er kennt die kommenden Dinge, konkret, aber doch nur negativ als dialektischen Gegensatz des heute schon historisch Erledigten. Das bis zum Gegenwärtigen entwickelte Vergangene dagegen erblickt er in seiner fortdauernden Entwicklung, und wenn er es richtig erkennt und richtig konstruiert, so kann man die Sicherheit haben, daß es, als restlos Erkanntes, einer vom Bewußtsein überwundenen Stufe angehört und seine letzte Stunde gekommen ist.

Trotz einiger Redewendungen, wie „eiserne Notwendigkeit", berechnet Marx die kommenden Dinge nicht, wie ein Astronom

künftige Gestirnkonstellationen berechnet; aber ebensowenig ist er, was ein psychologistischer Journalismus aus ihm machen wollte, ein jüdischer Prophet, der kommende Katastrophen prophezeit. Daß bei ihm ein starkes moralisches Pathos lebendig ist und seine Argumentation und Darstellungsweise beeinflußt, ist nicht schwer zu erkennen, aber es ist, ebensowenig wie die haßerfüllte Verachtung für den Bourgeois, nicht sein Spezifisches. Beides findet man auch bei vielen Nichtsozialisten. Aber Marx erhob den Bourgeois aus der Sphäre aristokratischen und literarischen Ressentiments zu einer welthistorischen Figur, die nicht im moralischen, sondern im Hegelischen Sinne das absolut Unmenschliche sein mußte, um in unmittelbarer Notwendigkeit sich in das Gute zu verkehren, ähnlich wie nach Hegel (Phänomenologie II 257) „von dem jüdischen Volk gesagt werden kann, daß es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils stehe, das verworfenste sei". Von dem Proletariat läßt sich daher marxistisch nur sagen, daß es absolut die Negation der Bourgeoisie sein wird. Es wäre unwissenschaftlicher Sozialismus, sich auszumalen, wie es im proletarischen Zukunftsstaat aussieht. Daß alles, was das Proletariat angeht, nur negativ sich bestimmen läßt, ist eine systematische Notwendigkeit. Erst als man das vollständig vergessen hatte, konnte man Versuche anstellen, das Proletariat positiv zu bestimmen. Richtigerweise läßt sich von der Zukunftgesellschaft nur sagen, daß es in ihr keine Klassengegensätze gibt, und vom Proletariat nur, daß es diejenige Gesellschaftsklasse ist, die nicht am Mehrwert partizipiert, die nicht besitzt, weder Familie noch Vaterland kennt usw. Vom Proletarier muß gelten, daß er im Gegensatz zum Bourgeois nichts ist als Mensch, woraus mit dialektischer Notwendigkeit folgt, daß er in der Übergangszeit nichts sein darf als Klassenangehöriger, d. h. aufgehen muß gerade in dem, was den Gegensatz zur Menschheit ausmacht, in der Klasse. Der Klassengegensatz muß der absolute Gegensatz werden, damit alle Gegensätze absolut überwunden werden und im Reinmenschlichen verschwinden können.

Die wissenschaftliche Gewißheit des Marxismus bezieht sich also auf das Proletariat nur negativ, insoweit es ökonomisch der dialektische Gegensatz der Bourgeoisie ist. Positiv dagegen und in voller Geschichtlichkeit muß die Bourgeoisie erkannt wer-

den. Weil ihr Wesen im Ökonomischen liegt, mußte ihr Marx auf das ökonomische Gebiet folgen, um sie dort restlos und in ihrem Wesen zu fassen. Gelingt ihm das, ist sie restlos erkannt, so ist der Beweis erbracht, daß sie der Geschichte angehört und erledigt ist, ein Stadium der Entwicklung darstellt, welches der Geist bewußt überwunden hat. Für die Wissenschaftlichkeit des marxistischen Sozialismus ist es wahrhaftig eine Frage von Leben und Tod, ob es gelingt, die Bourgeoisie richtig zu analysieren und zu erfassen. Hier liegt das tiefste Motiv des dämonischen Fleißes, mit dem Marx in die nationalökonomischen Fragen hineindrang. Man hat ihm den Einwand gemacht, daß er die Naturgesetze des ökonomischen und sozialen Lebens zu finden hoffte und doch seine Untersuchungen fast ausschließlich auf industrielle Verhältnisse Englands beschränkte, als der „klassischen Stätte" der kapitalistischen Produktionsweise, daß er immer nur von Waren und Werten, also Begriffen des bürgerlichen Kapitalismus, spricht und damit in der alten klassischen, also bürgerlichen Nationalökonomie verbleibt. Dieser Einwand wäre richtig, wenn die spezifische Wissenschaftlichkeit des Marxismus nur in den scharfsinnigen Analysen läge. Wissenschaftlichkeit bedeutet aber hier die Bewußtheit einer Entwicklungsmetaphysik, die das Bewußtsein zum Kriterium des Fortschrittes macht. Die ungeheure Eindringlichkeit, mit der Marx immer von neuem auf die bürgerliche Ökonomie eingeht, ist also weder akademisch-theoretischer Fanatismus, noch ein bloß technisch-taktisches Interesse am Gegner. Sie steht unter einem durch und durch metaphysischen Zwang. Das richtige Bewußtsein ist ein Kriterium dafür, daß eine neue Stufe der Entwicklung beginnt. Solange das nicht der Fall ist, solange nicht wirklich eine neue Epoche bevorsteht, kann die bisherige Epoche, die Bourgeoisie, nicht richtig erkannt werden, und umgekehrt, daß sie richtig erkannt ist, ist wieder ein Beweis dafür, daß ihre Epoche zu Ende ist. In diesem Zirkel bewegt sich die Selbstgarantie der Hegelischen und auch die der Marxistischen Gewißheit. Erst die richtige Einsicht in den Gang der Entwicklung gibt die wissenschaftliche Sicherheit, daß der historische Moment des Proletariats gekommen ist. Die Bourgeoisie kann das Proletariat nicht begreifen, wohl aber das Proletariat die Bourgeoisie. Darum

bricht über die Epoche der Bourgeoisie die Dämmerung herein. Die Eule der Minerva beginnt ihren Flug, und das soll hier nicht heißen, daß Kunst und Wissenschaft gedeihen, sondern daß die untergehende Epoche das Objekt historischen Bewußtseins einer neuen Epoche geworden ist.

Im letzten Endzustande mag eine Marxistische, zu sich selbst gekommene Menschheit sich nicht unterscheiden von dem, was die rationalistische Erziehungsdiktatur als den Endzustand der Menschheit ansah. Dorthin brauchen wir dem Gedankengang nicht zu folgen. Der Rationalismus, der auch die Weltgeschichte in seine Konstruktion einbezieht, hat wohl seine großartigen dramatischen Momente; aber seine Steigerung endet in einem Fieber, und unmittelbar vor sich sieht er nicht mehr das idyllische Paradies, das der naive Optimismus der Aufklärung, das Condorcet in seiner Skizze der Entwicklung des Menschengeschlechts, in der „Apokalypse der Aufklärung", vor sich sah. Der neue Rationalismus hebt auch sich selbst dialektisch auf, und vor ihm steht eine furchtbare Negation. Die Gewaltanwendung, zu der es dabei kommen wird, kann nicht mehr die naive Schulmeisterei Fichtescher Erziehungsdiktatur sein. Der Bourgeois soll nicht erzogen, sondern vernichtet werden. Der Kampf, der ganz reale, blutige Kampf, der hier entsteht, brauchte einen anderen Gedankengang und eine andere Geistesverfassung als die im Kern immer im Kontemplativen verbleibende Hegelianische Konstruktion. Als wichtigster intellektueller Faktor bleibt sie zwar durchaus bestehen, und welche Spannkraft noch in ihr liegt, ist fast in jeder Schrift von Lenin und Trotzki zu erkennen. Aber sie ist nur ein intellektuelles Instrument geworden für eine in Wahrheit nicht mehr rationalistische Motivierung. Die Parteien des Kampfes, der zwischen Bourgeoisie und Proletariat entbrannt ist, mußten eine konkretere Gestalt bekommen, wie es für einen wirklichen Kampf notwendig war. Eine Philosophie konkreten Lebens bot hierfür eine geistige Waffe, eine Theorie, die jede intellektuelle Erkenntnis als etwas nur Sekundäres ansah im Vergleich zu tieferen — voluntaristischen, emotionalen oder vitalen — Vorgängen, und die einer Geistesverfassung entsprach, in der das Rangverhältnis der überlieferten Moral, nämlich die Herrschaft des Bewußten über das Unbewußte,

der Ratio über die Instinkte, von Grund auf erschüttert war. Dem absoluten Rationalismus der Erziehungsdiktatur sowohl wie dem relativen Rationalismus der Gewaltenteilung trat eine neue Theorie unmittelbarer Gewaltanwendung entgegen, dem Glauben an die Diskussion eine Theorie der direkten Aktion. Nicht nur der Parlamentarismus, auch die in der rationalistischen Diktatur theoretisch immer noch bewahrte Demokratie war damit in ihrem Fundament angegriffen. Wie Trotzki gegen den Demokraten Kautsky mit Recht bemerkt: im Bewußtsein von Relativitäten findet man nicht den Mut, Gewalt anzuwenden und Blut zu vergießen.

IV. Irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung.

Es darf hier wiederholt werden, daß diese Betrachtung ihr Interesse konsequent auf die ideelle Grundlage politischer und staatsphilosophischer Tendenzen richtet, um die geistesgeschichtliche Situation des heutigen Parlamentarismus und die Kraft der parlamentarischen Idee zu erkennen. Lag in der Marxistischen Diktatur des Proletariats immer noch die Möglichkeit einer rationalistischen Diktatur, so beruhen alle Lehren direkter Aktion und Gewaltanwendung mehr oder weniger bewußt auf einer Irrationalitätsphilosophie. In der Wirklichkeit, wie sie in der bolschewistischen Herrschaft auftrat, zeigte sich, daß im politischen Leben sehr verschiedene Strömungen und Tendenzen nebeneinander wirksam sein können. Obwohl die bolschewistische Regierung aus politischen Gründen die Anarchisten unterdrückte, enthält der Komplex, in dem sich die bolschewistische Argumentation tatsächlich bewegt, ausgesprochen anarcho-syndikalistische Gedankengänge, und daß die Bolschewisten ihre politische Macht gebrauchen, um den Anarchismus auszurotten, vernichtet die geistesgeschichtliche Verwandtschaft ebensowenig, wie die Unterdrückung der Levellers durch Cromwell seinen Zusammenhang mit ihnen aufhebt. Vielleicht ist der Marxismus auf russischem Boden so hemmungslos aufgetreten, weil hier das proletarische Denken von allen Bindungen westeuropäischer Tradition und allen den moralischen und Bildungsvorstellungen, in denen Marx und Engels noch ganz selbstverständ-

lich lebten, endgültig gelöst war. Die Theorie von der Diktatur des Proletariats, wie sie heute offiziell ist, wäre zwar ein schönes Beispiel dafür, wie ein der geschichtlichen Entwicklung sich bewußter Rationalismus zur Gewaltanwendung schreitet; auch lassen sich in der Gesinnung, in der Argumentation, in der organisatorischen und administrativen Durchführung, zahllose Parallelen zur jakobinischen Diktatur von 1793 zeigen, und die ganze Unterrichts- und Bildungsorganisation, die von der Sowjetregierung im sogenannten „Proletkult" geschaffen wurde, ist ein herrlicher Fall einer radikalen Erziehungsdiktatur. Aber damit ist noch nicht erklärt, warum gerade in Rußland die Ideen des Industrieproletariats moderner Großstädte zu solcher Herrschaft gelangen konnten. Der Grund liegt darin, daß neue, irrationalistische Motive der Gewaltanwendung mit wirksam gewesen sind. Nicht der aus einer extremen Übertreibung in sein Gegenteil umschlagende Rationalismus, der in Utopien phantasiert, sondern eine neue Bewertung rationalen Denkens überhaupt, ein neuer Glaube an Instinkt und Intuition, der jeden Glauben an die Diskussion beseitigt und es auch ablehnen würde, durch eine Erziehungsdiktatur die Menschheit reif zur Diskussion zu machen.

Von den Schriften der Theorie einer direkten Aktion ist in Deutschland eigentlich nur Enrico Ferris „revolutionäre Methode' dank der Übersetzung von Robert Michels (in der Grünbergschen Sammlung der Hauptwerke des Sozialismus) bekannt geworden. Die Darlegung im Folgenden hält sich an die „Réflexions sur la violence" von Georges Sorel[1]), die den geistesgeschichtlichen Zusammenhang am deutlichsten erkennen lassen. Dies Buch hat außerdem den Vorzug zahlreicher origineller historischer und philosophischer Aperçus und bekennt sich offen zu seinen geistigen Ahnen, zu Proudhon, Bakunin und Bergson. Sein Einfluß ist bedeutend größer, als man auf den ersten Blick erkennen könnte, und ist sicher nicht dadurch erledigt, daß Bergson unmodern wird. Benedetto Croce meinte von Sorel, er habe dem marxistischen Traum eine neue Form gegeben, doch habe bei der Arbeiterschaft der demokratische Gedanke endgültig gesiegt. Nach den

[1]) Zitiert nach der 4. Auflage, Paris 1919; erste Publikation 1906 im „Mouvement socialiste".

Ereignissen in Rußland und in Italien wird man das nicht mehr so endgültig annehmen können. Die Grundlage jener Reflexionen über die Gewalt ist eine Theorie unmittelbaren konkreten Lebens, die von Bergson übernommen und unter dem Einfluß von zwei Anarchisten, Proudhon und Bakunin, auf Probleme des sozialen Lebens übertragen wird.

Für Proudhon und für Bakunin bedeutet Anarchismus einen Kampf gegen jede Art systematischer Einheit, gegen die zentralisierende Uniformität des modernen Staates, gegen die parlamentarischen Berufspolitiker, gegen Bureaukratie, Militär und Polizei, gegen den als metaphysischen Zentralismus empfundenen Gottesglauben. Die Analogie der beiden Vorstellungen von Gott und Staat drängte sich Proudhon unter dem Einfluß der Restaurationsphilosophie auf. Er gab ihr eine revolutionäre, antistaatliche und antitheologische Wendung, die Bakunin zur letzten Konsequenz geführt hat[1]). Die konkrete Individualität, die soziale Wirklichkeit des Lebens wird in jedem umfassenden System vergewaltigt. Der Einheitsfanatismus der Aufklärung ist nicht weniger despotisch wie die Einheit und Identität der modernen Demokratie. Einheit ist Sklaverei; auf Zentralismus und Autorität beruhen alle tyrannischen Institutionen, mögen sie nun, wie in der modernen Demokratie, durch das allgemeine Wahlrecht sanktioniert sein oder nicht[2]). Bakunin gibt diesem Kampf gegen Gott und Staat den Charakter eines Kampfes gegen Intellektualismus und gegen die überlieferte Form der Bildung überhaupt. Er sieht — mit gutem Grund — in der Berufung auf den Verstand eine Prätention, das Haupt, der Kopf, das Gehirn einer Bewegung zu sein, also wieder eine neue Autorität. Auch die Wissenschaft hat nicht das Recht zu herrschen. Sie ist nicht das Leben, sie schafft nichts, sie konstruiert und erhält, aber sie versteht nur das Allgemeine, das Abstrakte und opfert die individuelle Fülle des Lebens auf dem Altar ihrer Abstraktion. Die Kunst ist für das Leben der Menschheit wichtiger als die Wissenschaft. Derartige Äußerungen Bakunins

[1]) Politische Theologie, S. 45.

[2]) Bakunin, Oeuvres t. IV, Paris 1910, p. 428 (in der Auseinandersetzung mit Marx aus dem Jahre 1872), II p. 34, 42 (das Referendum als neue Lüge).

stimmen mit Gedanken von Bergson überraschend überein und sind mit Recht hervorgehoben worden[3]). Aus dem unmittelbaren, immanenten Leben der Arbeiterschaft selbst hat man die Bedeutung der Gewerkschaften und ihrer spezifischen Kampfmittel, besonders des Streikes, erkannt. So wurden Proudhon und Bakunin die Väter des Syndikalismus und schufen die Tradition, auf der, durch Argumente Bergsonscher Philosophie gestützt, die Gedanken von Sorel beruhen. Ihren Kern bildet eine Theorie vom Mythus, die den stärksten Gegensatz zum absoluten Rationalismus und seiner Diktatur bedeutet, aber gleichzeitig, weil sie eine Lehre unmittelbarer aktiver Entscheidung ist, einen noch stärkeren Gegensatz zu dem relativen Rationalismus des ganzen Komplexes, der sich um Vorstellungen wie Balancierung, öffentliche Diskussion und Parlamentarismus gruppiert.

Die Fähigkeit zum Handeln und zum Heroismus, alle weltgeschichtliche Aktivität, liegt für Sorel in der Kraft zum Mythus. Beispiele solcher Mythen sind: die Vorstellung von Ruhm und großem Namen bei den Griechen, oder die Erwartung des jüngsten Gerichts im alten Christentum, der Glaube an die „vertu" und an die revolutionäre Freiheit während der großen französischen Revolution, die nationale Begeisterung der deutschen Freiheitskriege von 1813. Nur im Mythus liegt das Kriterium dafür, ob ein Volk oder eine andere soziale Gruppe eine historische Mission hat und sein historischer Moment gekommen ist. Aus der Tiefe echter Lebensinstinkte, nicht aus einem Räsonnement oder einer Zweckmäßigkeitserwägung, entspringen der große Enthusiasmus, die große moralische Dezision und der große Mythus. In unmittelbarer Intuition schafft eine begeisterte Masse das mythische Bild, das ihre Energie vorwärts treibt und ihr die Kraft zum Martyrium wie den Mut zur Gewaltanwendung gibt. Nur so wird ein Volk oder eine Klasse zum Motor der Weltgeschichte. Wo das fehlt, läßt sich keine soziale und politische Macht mehr halten, und kein mechanischer Apparat kann einen Damm bilden, wenn ein neuer Strom geschichtlichen Lebens losbricht. Demnach kommt alles darauf an, wo heute diese Fähigkeit zum Mythus und

[3]) Fritz Brupbacher, Marx und Bakunin, ein Beitrag zur Geschichte der internationalen Arbeiterassoziation (ohne Jahreszahl), S. 74ff.

diese vitale Kraft wirklich lebt. Bei der modernen Bourgeoisie, dieser in Angst um Geld und Besitz verkommenen, durch Skeptizismus, Relativismus und Parlamentarismus moralisch zerrütteten Gesellschaftsschicht, ist sie gewiß nicht zu finden. Die Herrschaftsform dieser Klasse, die moderne Demokratie, ist nur eine „demagogische Plutokratie". Wer ist also heute der Träger des großen Mythus? Sorel sucht zu beweisen, daß nur noch die sozialistischen Massen des Industrieproletariats einen Mythus haben, und zwar im Generalstreik, an den sie glauben. Es ist viel weniger wichtig, was der Generalstreik heute wirklich bedeutet, als welchen Glauben das Proletariat mit ihm verbindet, zu welchen Taten und Opfern er es begeistert, und ob er eine neue Moral zu produzieren vermag. Der Glaube an den Generalstreik und an eine durch ihn herbeizuführende ungeheure Katastrophe des ganzen sozialen und wirtschaftlichen Lebens gehört daher zum Leben des Sozialismus. Aus den Massen selbst, aus der Unmittelbarkeit industrieproletarischen Lebens, ist er entstanden, nicht als eine Erfindung von Intellektuellen und Literaten, nicht als eine Utopie; denn auch die Utopie ist nach Sorel ein Produkt rationalistischen Geistes und will nach einem mechanischen Schema von außen das Leben meistern.

Unter dem Gesichtspunkt dieser Philosophie wird das bürgerliche Ideal friedlicher Verständigung, bei dem alle ihren Vorteil finden und ein gutes Geschäft machen sollen, zu einer Ausgeburt feigen Intellektualismus; die diskutierende, transingierende, parlamentierende Verhandlung erscheint als ein Verrat am Mythus und an der großen Begeisterung, auf die alles ankommt. Dem merkantilen Bild von der Balance tritt ein anderes entgegen, die kriegerische Vorstellung einer blutigen, definitiven, vernichtenden Entscheidungsschlacht. Gegen den parlamentarischen Konstitutionalismus trat dieses Bild 1848 von beiden Seiten auf: von der Seite der überlieferten Ordnung im konservativen Sinne, repräsentiert durch einen katholischen Spanier, Donoso Cortes, und im radikalen Anarchosyndikalismus bei Proudhon. Beide verlangen eine Entscheidung. Alle Gedanken des Spaniers bewegen sich um den großen Kampf (la gran contienda), um die furchtbare Katastrophe, die bevorsteht und nur von der metaphysischen Feigheit eines diskutierenden Liberalismus geleugnet werden kann. Und Proudhon,

für dessen Denken hier die Schrift „La Guerre et la Paix" charakteristisch ist, spricht von der den Gegner vernichtenden Napoleonischen Schlacht, der „Bataille Napoléonienne". Alle Gewaltsamkeiten und Rechtsverletzungen, die zu dem blutigen Kampf gehören, erhalten, nach Proudhon, ihre geschichtliche Sanktion. Statt der relativen, einer parlamentarischen Behandlung zugänglichen Gegensätze erscheinen jetzt absolute Antithesen. „Es kommt der Tag der radikalen Verneinungen und der souveränen Behauptungen"; keine parlamentarische Diskussion kann ihn aufhalten; das von seinen Instinkten getriebene Volk wird die Katheder der Sophisten zerschlagen[1]) — alles Äußerungen von Cortes, die wörtlich von Sorel stammen könnten, nur daß der Anarchist auf der Seite der Instinkte des Volkes steht. Für Cortes ist der radikale Sozialismus etwas Großartigeres als die liberale Transingenz, weil er auf die letzten Probleme zurückgeht und auf radikale Fragen eine entscheidende Antwort gibt, weil er eine Theologie hat. Gerade Proudhon ist hier der Gegner, nicht weil er der 1848 am meisten genannte Sozialist war, gegen den Montalembert eine berühmte Parlamentsrede gehalten hatte, sondern weil er ein radikales Prinzip radikal vertritt. Der Spanier verzweifelte angesichts der dummen Ahnungslosigkeit der Legitimisten und der feigen Schlauheit der Bourgeoisie. Nur beim Sozialismus sah er noch das, was er Instinkt (el instinto) nannte, woraus er den Schluß zog, daß auf die Dauer alle Parteien für den Sozialismus arbeiten. So gewannen die Gegensätze wieder geistige Dimensionen und oft eine geradezu eschatologische Spannung. Anders als bei der dialektisch konstruierten Spannung des Hegelischen Marxismus handelt es sich hier um die unmittelbaren, intuitiven Gegensätze mythischer Bilder. Marx konnte von der Höhe seiner Hegelischen Schulung Proudhon als einen philosophischen Dilettanten behandeln und ihm zeigen, wie arg er Hegel mißverstanden hatte. Heute würde ein radikaler Sozialist mit Hilfe einer heute modernen Philosophie Marx zeigen können, daß er hier nur ein Schulmeister war und noch ganz in der intellektualistischen Überschätzung westeuropäisch-bürgerlicher

[1]) „Llegua el dia de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas"; Obras IV p. 155 (in dem Essay über Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus).

Bildung steckte, während der arme, abgekanzelte Proudhon jedenfalls den Instinkt für das wirkliche Leben arbeitender Massen besaß. In den Augen von Cortes war der sozialistische Anarchist ein böser Dämon, ein Teufel, und für Proudhon ist der Katholik ein fanatischer Großinquisitor, über den er zu lachen versucht. Daß hier die beiden eigentlichen Gegner waren und alles andere provisorische Halbheit, ist heute leicht zu erkennen.

Die kriegerischen und heroischen Vorstellungen, die sich mit Kampf und Schlacht verbinden, werden von Sorel wieder ernst genommen als die wahren Impulse intensiven Lebens. Das Proletariat muß an den Klassenkampf glauben als an einen wirklichen Kampf, nicht wie an ein Stichwort für Parlamentsreden und demokratische Wahlagitation. Es versteht ihn aus einem Lebensinstinkt, ohne wissenschaftliche Konstruktion, aber eine gewaltige Mythe schaffend, in der es den Mut zur Entscheidungsschlacht findet. Für den Sozialismus und seinen Klassenkampfgedanken gibt es daher keine größere Gefahr als Berufspolitik und Beteiligung am parlamentarischen Betrieb. Sie zermürben den großen Enthusiasmus in Geschwätz und Intrige und töten die echten Instinkte und Intuitionen, aus denen eine moralische Dezision hervorgeht. Was das menschliche Leben an Wert hat, kommt nicht aus einem Räsonnement; es entsteht im Kriegszustande bei Menschen, die, von großen mythischen Bildern beseelt, am Kampfe teilnehmen; es hängt ab „d'un état de guerre auquel les hommes acceptent de participer et qui se traduit en mythes précis" (Réflexions p. 319). Kriegerische, revolutionäre Begeisterung und die Erwartung ungeheurer Katastrophen gehören zur Intensität des Lebens und bewegen die Geschichte. Aber der Schwung muß aus den Massen selbst kommen; Ideologen und Intellektuelle können ihn nicht erfinden. So sind die Revolutionskriege von 1792 entstanden; so die Epoche, die Sorel mit Renan als die größte Epopöe des 19. Jahrhunderts feiert, nämlich die deutschen Freiheitskriege von 1813: aus der irrationalen Lebensenergie einer anonymen Masse wurde ihr heroischer Geist geboren.

Jede rationalistische Deutung würde die Unmittelbarkeit des Lebens fälschen. Der Mythus ist ja keine Utopie. Denn diese,

ein Produkt räsonnierenden Denkens, führt höchstens zu Reformen. Auch darf man den kriegerischen Elan nicht mit einem Militarismus verwechseln, und vor allem will die Gewaltanwendung dieser Irrationalitätsphilosophie etwas anderes sein als Diktatur. Sorel haßt, wie Proudhon, allen Intellektualismus, alle Zentralisierung, Uniformierung und verlangt doch auch, wie Proudhon, strengste Disziplin und Moral. Die große Schlacht wird kein Werk wissenschaftlicher Strategie sein, sondern eine „accumulation d'exploits héroiques" und eine Entfesselung der „force individualiste dans les masses soulevées" (Réflexions p. 376). Die schöpferische Gewalt, wie sie aus der Spontaneität enthusiasmierter Massen bricht, ist infolgedessen auch etwas anderes als Diktatur. Rationalismus und alle Monismen, die ihm folgen, Zentralisation und Uniformität, ferner die bürgerlichen Illusionen vom „großen Mann" gehören nach Sorel zur Diktatur. Ihr praktisches Resultat ist systematische Unterjochung, justizförmige Grausamkeit und ein mechanischer Apparat. Die Diktatur ist nichts als eine aus rationalistischem Geist geborene militärisch-bureaukratisch-polizeiliche Maschine, die revolutionäre Gewaltanwendung der Massen dagegen ein Ausdruck unmittelbaren Lebens, oft wild und barbarisch, aber niemals systematisch grausam und unmenschlich.

Diktatur des Proletariats bedeutet auch für Sorel, wie für jeden, der den geistesgeschichtlichen Zusammenhang sieht, eine Wiederholung von 1793. Wenn der Revisionist Bernstein die Meinung ausgesprochen hat, diese Diktatur werde vermutlich die eines Klubs von Rednern und Literaten sein, so dachte er eben an die Imitation von 1793, und Sorel erwidert ihm (Réflexions, p. 251): die Vorstellung einer Diktatur des Proletariats ist ein Erbteil aus dem ancien régime. Sie hat zur Folge, daß man, wie die Jakobiner es getan haben, einen neuen bureaukratischen und militärischen Apparat an die Stelle des alten setzt. Das wäre eine neue Herrschaft von Intellektuellen und Ideologen, aber keine proletarische Freiheit. Auch Engels, von dem das Wort stammt, daß es bei der Diktatur des Proletariats zugehen werde wie 1793, ist in den Augen von Sorel ein typischer Rationalist[1]). Aber daraus

[1]) Matériaux d'une théorie du prolétariat, Paris 1919, p. 53.

folgt nicht, daß es bei der proletarischen Revolution revisionistisch-friedlich-parlamentarisch zugehen müßte. Vielmehr tritt an die Stelle der mechanisch-konzentrierten Macht des bürgerlichen Staates die schöpferische proletarische Gewalt, an die Stelle der „force" die „violence". Diese ist nur ein kriegerischer Akt, keine juristisch und administrativ formierte Maßnahme. Marx hat die Unterscheidung noch nicht gekannt, weil er noch in den überlieferten politischen Vorstellungen lebte. Die proletarischen, nichtpolitischen Syndikate und der proletarische Generalstreik bringen spezifisch neue Kampfmethoden hervor, die eine Wiederholung der alten politischen und militärischen Mittel ganz unmöglich machen. Für das Proletariat gibt es daher nur eine Gefahr, daß es sich seine Kampfmittel durch die parlamentarische Demokratie aus der Hand nehmen und paralysieren läßt (Réflexions p. 268).

Wenn man einer so entschieden irrationalistischen Theorie mit Argumenten entgegentreten darf[1]), so wird man auf mehrere Unstimmigkeiten hinweisen müssen, nicht also auf Fehler im Sinne einer abstrakten Logik, sondern auf unorganische Widersprüche. Zunächst versucht Sorel die rein ökonomische Basis des proletarischen Standpunktes beizubehalten und geht, trotz mancher Einwände, immer entschieden von Marx aus. Er hofft, das Proletariat werde eine Moral ökonomischer Produzenten schaffen. Der Klassenkampf ist ein Kampf, der sich auf ökonomischer Basis mit ökonomi-

[1]) Daraus, daß er sich auf Bergson stützt, wird man keinen Einwand gegen Sorel entnehmen können. Er legt eine Philosophie konkreten Lebens seinen politischen Theorien des Antipolitischen, d. h. des Antiintellektuellen, zugrunde, und eine solche Philosophie zeigt, wie der Hegelianismus, im konkreten Leben verschiedene Anwendungsmöglichkeiten. In Frankreich hat Bergsons Philosophie gleichzeitig einer Rückkehr zur konservativen Tradition, zum Katholizismus und einem radikalen, atheistischen Anarchismus gedient. Das ist keineswegs ein Zeichen innerer Falschheit. In dem Gegensatz der Rechts- und Links-Hegelianer hat dies Phänomen eine interessante Analogie. Man könnte sagen, daß eine Philosophie selber aktuelles Leben hat, wenn sie lebendige Gegensätze belebt und die kämpfenden Gegner als lebendige Feinde gruppiert. Unter diesem Gesichtspunkt ist es beachtenswert, daß nur Gegner des Parlamentarismus aus Bergsons Philosophie diese Belebung geschöpft haben. Der deutsche Liberalismus der Mitte des 19. Jahrhunderts hatte, im Gegensatz dazu, den Begriff des Lebens gerade für das parlamentarisch-konstitutionelle System verwertet und im Parlament den lebendigen Träger der Gegensätze des sozialen Lebens gesehen; vgl. oben Kap. II.

schen Mitteln abspielt. Im vorigen Kapitel wurde gezeigt, daß Marx aus einer systematischen und logischen Notwendigkeit seinem Gegner, dem Bourgeois, auf das ökonomische Gebiet gefolgt ist. Hier hat also der Feind das Terrain bestimmt, auf dem man kämpft, und auch die Waffen, d. h. die Struktur der Argumentation. Wenn man dem Bourgeois auf das ökonomische Gebiet folgt, wird man ihm auch in Demokratie und Parlamentarismus folgen müssen. Außerdem wird man sich ohne den wirtschaftlich-technischen Rationalismus der bürgerlichen Ökonomie vorläufig wenigstens auf ökonomischem Gebiete nicht bewegen können. Der vom kapitalistischen Zeitalter geschaffene Mechanismus der Produktion hat eine rationalistische Gesetzmäßigkeit in sich und aus einer Mythe kann man wohl den Mut schöpfen, ihn zu zerschlagen; soll er aber weitergeführt werden, soll die Produktion sich noch weiter steigern, was auch Sorel selbstverständlich will, so wird das Proletariat auf seinen Mythus verzichten müssen. Ebenso wie die Bourgeoisie wird es durch die Übermacht des Produktionsmechanismus in eine rationalistische und mechanistische Mythenlosigkeit hineingezwungen. Hier war Marx auch im vitalen Sinne konsequenter, weil er rationalistischer war. Aber vom Irrationalen aus gesehen, war es ein Verrat, noch ökonomischer und noch rationalistischer sein zu wollen als die Bourgeoisie. Bakunin hat das durchaus richtig empfunden. Bildung und Denkweise von Marx blieben im Überlieferten, das hieß damals im Bürgerlichen, sodaß er in geistiger Abhängigkeit von seinem Gegner verharrte. Trotzdem hat er gerade durch seine Konstruktion des Bourgeois eine für den Mythus im Sinne von Sorel unentbehrliche Arbeit geleistet.

Die große psychologische und geschichtliche Bedeutung der Mythentheorie kann gar nicht geleugnet werden. Auch die mit den Mitteln Hegelischer Dialektik unternommene Konstruktion des Bourgeois hat dazu gedient, ein Bild von einem Gegner zu schaffen, auf das alle Affekte von Haß und Verachtung sich häufen konnten. Ich glaube, die Geschichte dieses Bildes vom Bourgeois ist ebenso wichtig wie die Geschichte des Bourgeois selbst. Eine zuerst von Aristokraten geschaffene Spottfigur wird im 19. Jahrhundert von romantischen Künstlern und Dichtern weitergeführt. Seitdem die Wirkung von Stendhal sich verbreitet, verachten alle Literaten

den Bourgeois, auch wenn sie von ihm leben oder wenn sie zur Lieblingslektüre eines bürgerlichen Publikums werden, wie Murger mit seiner Bohème. Wichtiger als solche Karikaturen ist der Haß sozial deklassierter Genies, wie Baudelaire, der dem Bild immer neues Leben gibt. Diese in Frankreich von französischen Autoren angesichts des französischen Bourgeois geschaffene Figur stellen Marx und Engels in die Dimensionen einer weltgeschichtlichen Konstruktion. Sie geben ihr die Bedeutung des letzten Repräsentanten der vorgeschichtlichen, in Klassen zerteilten Menschheit, des letzten Feindes der Menschheit überhaupt, des letzten odium generis humani. So wurde das Bild unendlich erweitert und mit einem großartigen, nicht nur weltgeschichtlichen, sondern auch metaphysischen Hintergrund nach dem Osten weitergetragen. Hier konnte es dem russischen Haß gegen die Kompliziertheit, Künstlichkeit und den Intellektualismus westeuropäischer Zivilisation neues Leben geben und von ihm selber neues Leben empfangen. Auf russischem Boden vereinigten sich alle Energien, die dieses Bild geschaffen hatten. Beide, der Russe wie der Proletarier, sahen jetzt im Bourgeois die Inkarnation alles dessen, was wie ein tödlicher Mechanismus ihre Art Leben zu knechten suchte.

Das Bild war von Westen nach Osten gewandert. Hier aber bemächtigte sich seiner ein Mythus, der nicht mehr rein aus Klassenkampfinstinkten wächst, sondern starke nationale Elemente enthält. Sorel hat, als eine Art Testament, der letzten Auflage seiner Reflexionen über die Gewalt 1919 eine Apologie für Lenin beigefügt. Er nennt ihn den größten Theoretiker, den der Sozialismus seit Marx gehabt hat, und vergleicht ihn als Staatsmann mit Peter dem Großen, nur daß heute umgekehrt nicht mehr ein westeuropäischer Intellektualismus Rußland sich assimiliert, vielmehr umgekehrt die proletarische Gewaltanwendung hier mindestens eines erreicht hat, nämlich, daß Rußland wieder russisch geworden ist, Moskau wieder die Hauptstadt, und daß die europäisierte, ihr eigenes Land verachtende russische Oberschicht vernichtet wurde. Die proletarische Gewaltanwendung hat Rußland wieder moskowitisch gemacht. Im Munde eines internationalen Marxisten ist das ein merkwürdiges Lob, denn es zeigt, daß die Energie des Nationalen größer ist als die des Klassenkampfmythus. Auch die anderen Bei-

spiele von Mythen, die Sorel erwähnt, beweisen, soweit sie in die neuere Zeit fallen, die Überlegenheit des Nationalen. Die revolutionären Kriege des französischen Volkes, die spanischen und deutschen Freiheitskämpfe gegen Napoleon sind Symptome einer nationalen Energie. Im Nationalgefühl sind verschiedene Elemente auf höchst verschiedenartige Weise bei den verschiedenen Völkern wirksam: die mehr naturhaften Vorstellungen von Rasse und Abstammung, ein anscheinend mehr für kelto-romanische Stämme typischer „terrisme"; dann Sprache, Tradition, Bewußtsein gemeinsamer Kultur und Bildung, Bewußtsein einer Schicksalsgemeinschaft, eine Empfindlichkeit für das Verschiedensein an sich — alles das bewegt sich heute eher in der Richtung zu nationalen als zu Klassengegensätzen. Beides kann sich verbinden, wofür als Beispiel die Freundschaft zwischen Padraic Pearse, dem Märtyrer des neuen irischen Nationalbewußtseins, und dem irischen Sozialisten Connolly genannt sei, die beide als Opfer des Dubliner Aufstandes 1916 starben. Auch kann ein gemeinsamer ideeller Gegner eine merkwürdige Übereinstimmung bewirken; so trifft die Ablehnung der Freimaurerei durch den Fascismus zusammen mit dem Haß von Bolschewisten gegen diesen „perfidesten Betrug der Arbeiterklasse durch eine radikalisierende Bourgeoisie"[1]). Aber wo es zu einem offenen Gegensatz der beiden Mythen gekommen ist, in Italien, hat bis heute der nationale Mythus gesiegt. Seinen kommunistischen Feind malte der italienische Fascismus mit einem grausigen Bild, dem mongolischen Gesicht des Bolschewismus; es hat größeren Eindruck gemacht als das sozialistische Bild vom Bourgeois. Bisher gibt es nur ein einziges Beispiel dafür, daß unter bewußter Berufung auf den Mythus Demokratie und Parlamentarismus verächtlich beiseite gesetzt wurden, und das war ein Beispiel für die irrationale Kraft des nationalen Mythus. In seiner berühmten Rede vom Oktober 1922 in Neapel, vor dem Marsch auf Rom, sagte Mussolini: „Wir haben einen Mythus geschaffen, der Mythus ist ein Glaube, ein edler Enthusiasmus, er braucht keine Realität zu sein, er ist ein Antrieb und eine Hoffnung, Glaube und Mut. Unser Mythus ist die Nation, die große Nation, die wir

[1]) Äußerung Trotzkis über die Freimaurerei auf dem 4. Weltkongreß der dritten Internationale (1. Dez. 1922).

zu einer konkreten Realität machen wollen." In derselben Rede nennt er den Sozialismus eine inferiore Mythologie. Wie damals, im 16. Jahrhundert, hat wieder ein Italiener das Prinzip der politischen Wirklichkeit ausgesprochen. Die geistesgeschichtliche Bedeutung dieses Beispiels ist deshalb so groß, weil der nationale Enthusiasmus auf italienischem Boden bisher eine demokratische und parlamentarisch-konstitutionelle Tradition hatte und ganz von der Ideologie des angelsächsischen Liberalismus beherrscht zu sein schien.

Die Theorie vom Mythus ist der stärkste Ausdruck dafür, daß der relative Rationalismus des parlamentarischen Denkens seine Evidenz verloren hat. Wenn anarchistische Autoren aus Feindschaft gegen Autorität und Einheit die Bedeutung des Mythischen entdeckten, so haben sie doch, ohne es zu wollen, an der Grundlage einer neuen Autorität, eines neuen Gefühls für Ordnung, Disziplin und Hierarchie mitgearbeitet. Freilich, die ideelle Gefahr derartiger Irrationalitäten ist groß. Letzte, wenigstens in einigen Resten noch bestehende Zusammengehörigkeiten werden aufgehoben in dem Pluralismus einer unabsehbaren Zahl von Mythen. Für die politische Theologie ist das Polytheismus, wie jeder Mythus polytheistisch ist. Aber als gegenwärtige starke Tendenz kann man es nicht ignorieren. Vielleicht hofft ein parlamentarischer Optimismus auch diese Bewegung zu relativieren und, wie im fascistischen Italien, alles über sich ergehen lassend, warten zu können, bis wieder diskutiert wird, vielleicht auch die Diskussion selbst zur Diskussion zu stellen, sofern nur eben diskutiert wird. Doch wird es nicht ausreichen, wenn er nach solchen Angriffen auf seine Fundamente nur darauf hinweisen kann, daß es für ihn immer noch keinen Ersatz gibt, wenn er also den antiparlamentarischen Ideen nur sein „Parlamentarismus — was sonst"? entgegenzusetzen vermag.